

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 46 · 1955 · HEFT 2

C. BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton - Heinrich Bornkamm

REDAKTION - ASSISTANT EDITOR

Erich Hassinger

INHALT

Jahrgang 46, Heft 2

Sebastian Brant: Conservative Humanist. By <i>William Gilbert</i> , Prof. of History, University of Kansas	145
Erasmus as Internationalist and Cosmopolitan. By <i>C. R. Thompson</i> , Prof. of English, Lawrence College, Appleton, Wisconsin	167
The Christian Communism of the Hutterite Brethren. By Prof. <i>Robert Friedmann</i> , Western Michigan College, Kalamazoo, Michigan	196
Der Brief des Erasmus von Rotterdam an Kurfürst Friedrich den Weisen vom 30. Mai 1519. Bemerkungen zu der Ausgabe der Erasmus-Briefe von P. S. Allen. Von <i>Irmgard Höß</i> , Dozentin für Geschichte, Universität Jena	209
La correspondance inédite de Martin Bucer. Par <i>Jacques Pollet</i> , Dr. theol., Strasbourg	213
Zwei Aktenstücke zum Briefwechsel des Ambrosius Blaurer. Von <i>Ernst Bizer</i> , Prof. für Kirchengeschichte, Universität Bonn	221
Eine Täuferhandschrift des 16. Jahrhunderts aus der Universitätsbibliothek in Wien. Von Staatsbibliothekar Dr. <i>Hugo Alker</i> , Wien, Universitätsbibliothek	228
A Treatise on England's Perils, 1578. By <i>Albert J. Schmidt</i> , Assistant Prof. of History, Coe College, Cedar Rapids, Iowa	243
Zeitschriftenschau. Von Prof. Dr. <i>Günther Franz</i> , Marburg/Lahn	249
Buchbesprechungen	257
Alphabetisches Verzeichnis der in den Jahrgängen 45 und 46 besprochenen selbständigen Schriften	287

Sebastian Brant: Conservative Humanist

by William Gilbert

Sebastian Brant is known today chiefly as the author of the *Narrenschiff*, a long satirical poem first published at Basel in 1494, which holds a very important place in the history of German literature. It was soon translated from the German into Latin, found its way into several vernacular languages, and became one of the most influential books of its age. There has been a good deal of interest in it during the nineteenth and twentieth centuries, and only a few years ago there appeared in the United States a delightful and scholarly English translation by Professor Edwin H. Zeydel.¹⁾ It is less well known, perhaps, that Brant was a prolific and, in his time, influential writer in Latin, both in prose and in verse. His Latin works have received relatively little attention, and some of them have not been printed for more than four hundred years. They have their value, however, as representing the outlook and ideals of a fairly typical German humanist of the period preceding the Reformation.

It may therefore be useful to devote some attention to two of his most elaborate publications in Latin, a volume of poems entitled *Varia carmina*, and a book in which the chief work is a prose history of Jerusalem. Both of these works were published in the last decade of the fifteenth century.²⁾

¹⁾ Edwin H. Zeydel (ed.), *The Ship of Fools*, by Sebastian Brant. *Records of Civilization*, XXXVI. New York: Columbia University Press, 1944. The standard edition of this work is that of Friedrich Zarneke, Leipzig, 1854.

²⁾ Sebastian Brant, *Varia carmina*. Basel: Johann Bergmann von Olpe, 1498. Hain * 3731. GW 5068. This is an enlarged edition of an earlier collection of Brant's poetry, published in 1494. I have used the copy in the Cornell University Library. Sebastian Brant, *De origine et conversatione bonorum regum et de laude civitatis Hierosolymae*. Basel: Johann Bergmann von Olpe, 1495. Hain * 3735. GW 5072. I have used the copy in the Newberry Library, Chicago. Zarneke (op. cit., pp. 174—195) reprints passages from the *Varia carmina*, giving the titles and number of lines of the poems not printed. The book has been discussed, from a somewhat different point of view than the present one, in Sister Mary Alvarita Rajewski, *Sebastian Brant: Studies in Religious Aspects of His Life and Works with Special Reference to the "Varia Carmina."* Washington:

The study of these books leads to the conclusion that Brant was essentially medieval, and that, although he stood at the threshold of a new age, he cannot be said to have done anything to usher it in.

These books were printed in Basel, where Brant, a native of Strassburg, spent the last quarter of the century.³⁾ In 1475 he matriculated at the University of Basel, which had been started as recently as 1460, and was hospitable to the new humanistic studies. Brant became a student and later a teacher of the classics. Jacob Locher, who translated the *Narrenschiff* into Latin, was a student of Brant. In a letter placed at the beginning of his translation, Locher praises his former teacher for having imparted to him a love of classical literature.⁴⁾ It may have been important for Brant's development that at Basel he was acquainted with Johann Reuchlin, whose scholarly achievements were to make him the pride of Germany.⁵⁾

Catholic University Press, 1944. This work contains many excerpts from the *Varia carmina*, with English translations and paraphrases. For the various editions of the book, see *ibid.*, pp. 14ff.

The following abbreviations are used in this article:

Hain: Ludwig Friedrich Theodor Hain, *Repertorium Bibliographicum*. 4 vols. Stuttgart and Paris, 1826—1838.

GKW: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*. Leipzig, 1925.

Copinger: W. A. Copinger, *Supplement to Hain's "Repertorium Bibliographicum"*. 3 vols. London, 1895—1902.

Incunabula will be cited substantially in the form given in Margaret Bingham Stilwell, *Incunabula in American Libraries*. New York, 1940.

³⁾ The best account of Brant's life and works is to be found, in my opinion, in Charles Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle*. 2 vols. Paris, 1879. Brant is fully discussed, I, 189—333; a full bibliography of his works, including books which he edited, is found, II, 340—373.

⁴⁾ "Epistola Iacobi Locher Philomusi: Ad eruditissimum virum Sebastianum Brant," etc., in Sebastian Brant, *Stultifera navis* (Basel: Johann Bergmann von Olpe, 1497, Hain 3746, GKW 5054), fols. IV—IIF. This was the first edition of the Latin translation. I have also seen the second and third editions, both printed at Basel by Bergmann: second edition, 1497, Hain *3750, GKW 5061; third edition, 1498, Hain *3751, GKW 5062. The second and third editions contain material not found in the first. Brant's additions to Locher's translation are given by Zarnecke, *op. cit.*, pp. 118—127.

⁵⁾ Letters between Brant and Reuchlin may be found in Johann Reuchlin's *Briefwechsel*, ed. Ludwig Geiger (Tübingen, 1875), and in *Illustrium virorum epistolae... ad Ioannem Reuchlin Phorcensem* (Hagenau, 1519). See also Johann Reuchlin's *Briefwechsel*, p. 207, where Reuchlin refers to Brant in a letter to Jacob Wimpheling. For Brant's dedication of Reuchlin's *Scenica*

Brant continued his studies in Basel in the faculty of law, and became Doctor of Both Laws in 1489. He taught law in the university and published works on the subject. His great interest in Roman law, it has been pointed out, is associated with his love for Latin literature and his deep feeling of loyalty to the Holy Roman Empire.⁶⁾ It may also be connected with his strong conviction of the importance of order in society and his horror of disorder.

Another aspect of his many-sided activity in Basel was the work which he did for the printers. Basel was a flourishing center of the new printing industry, in which Brant took a great interest. Like other humanists of the period, he often worked for the printers as a corrector and editor of their texts. He was so active in this field that one authority has estimated that, until the 1490's, perhaps as many as one-third of the books printed in Basel were more or less due to Brant, even though his name did not always appear.⁷⁾ His well-known contemporary, Trithemius, Abbot of Sponheim, says that the Basel printers make much use of his efforts.⁸⁾ We can learn a good deal about Brant from the letters and verses which he appended to the works in which he had an editorial part. Many of the poems in the *Varia carmina* appeared originally in this way.

During this time and later in his life, he was active in still another significant field, one in which he is considered to be among the pioneers;

progymnasmata, see Zarneke, op. cit., p. 195. I have not seen the original. Brant praises Reuchlin in some verses in Lupoldus Bambergensis, *Germanorum veterum principum zelus et fervor in christianam religionem Deique ministros* (Basel: Johann Bergmann von Olpe, 1497. Hain * 2725), fol. IV. Here he calls Reuchlin "lux patriae una suae." For a poem dedicated by Brant to Reuchlin, see *Varia carmina*, sigs. [g vii^v-h i^v], also Paul Heitz (ed.), *Flugblätter des Sebastian Brant* (Jahresgaben der Gesellschaft für Elsässische Literatur, III, Straßburg, 1915), no. 17. Brant failed to come out on Reuchlin's side in the latter's famous struggle with the Cologne theologians. See Schmidt, op. cit., I, 227.

⁶⁾ Schmidt, op. cit., I, 203.

⁷⁾ Zarneke, op. cit., p. xxvi.

⁸⁾ Johannes Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis* (Basel: Johann Amerbach, 1494, Hain * 15613), fol. 134^v. He says, speaking of Brant: "eiusque opera et industria impressores plurimum in exornandis libris suis utuntur." Brant himself says: "... nihil umquam in vita iucundius mihi fuerat quam circa bonas versari litteras... Atque bonorum librorum impressoribus eo sedulius manum operamque meam... opponere [statui]." See his dedicatory letter to Johannes de Sancto Geminiano, *Liber de exemplis et similitudinibus rerum*. Basel: Johannes Petri and Johannes Froben, 1499. Hain 7546.

this is the field of the printed broadside. He issued a number of these with reference to various affairs of the day, often producing both a Latin and a German version. Frequently, as will be seen later, he seized upon some striking or unusual natural phenomenon as the occasion for the broadside and as a symbol for the moral that he wished to draw. Many of these broadsides, in their Latin form, were incorporated in the *Varia carmina*.⁹⁾

This work is a sort of "collected poems", printed by Brant's friend, Johann Bergmann von Olpe, a man of humanistic interests and a printer by avocation. In a dedicatory letter to this book, Bergmann himself has high praise for the poetical gifts of the author, his old fellow-student. He has purposely withheld some of Brant's poems from the public, he says, for fear of the envy they would create. He has read them with wonder and amazement.¹⁰⁾ The humanists, of course, were excessively polite to one another when not indulging in mutual vilification. For our present purpose, it is necessary to examine the themes of some of the poems and the way Brant handled these themes in order to see the medieval characteristics that they reveal.

The most striking quality in these poems, perhaps, is the evidence they provide of the writer's strongly religious nature.¹¹⁾ There is certainly no encouragement in them for the point of view, still sometimes expressed, that sees in Brant a critic of the church or a precursor of the Reformation. While he freely castigated abuses in the lives of monks and clergy, he was intensely loyal to the Roman faith, and it is far from surprising that he never became Protestant, though he was to live until 1521. It would even be difficult to associate him with any of the contemporary movements within the church towards a simpler or more personal religion, such as the *Devotio Moderna* or the currents which came to be identified with the name of Erasmus. One of the poems in the *Varia carmina*, for example, is in praise of the relics preserved at Aachen.¹²⁾

⁹⁾ Brant's broadsides have been collected and published; see Heitz, *op. cit.* In the section devoted to Brant in the *GKW* (IV, columns 614—650, esp. nos. 5019—5040), appear some broadsides not in Heitz. Brant's place in the development of the broadside is discussed in Karl Schottenloher, *Flugblatt und Zeitung* (Berlin, 1922), pp. 56—58.

¹⁰⁾ See "Praelaro... viro domino Wymmaro de Ercklens... Iohannes Bergmann de Olpe," etc., at the beginning of the *Varia carmina*.

¹¹⁾ Brant as a religious poet is discussed in detail in Rajewski, *op. cit.*

¹²⁾ „Pro Reliquijs Aquisgrani conservatis," *Varia carmina*, sig. [E iv^v].

Particularly characteristic of Brant's religious outlook is his fervent devotion to the Virgin Mary. Many of his poems, in various ways, sing her praises and express the poet's deep loyalty. There are some poems of a rather violent nature, directed against those who opposed the idea of the immaculate conception of the Virgin, "maculists", as Brant calls them. This doctrine was at the time a subject of bitter and sometimes (as in the famous Jetzer affair at Bern) scandalous controversy. The Franciscans, with whom Brant was in agreement, defended the immaculate conception; the Dominicans took the opposing view. It is not too much to say, perhaps, that Brant actually rages at the "maculists". In addressing one of his adversaries in particular, he calls him "quadrupedans . . . bestia"¹³), and elsewhere he describes the opposing party, among other amenities, as "rabidos . . . canes". He is outraged also for reasons of local pride, because the famous Council of Basel had affirmed the doctrine of the immaculate conception.¹⁴)

Brant's religious poems also illustrate the late medieval tendency towards the multiplication and veneration of saints.¹⁵) Many of these poems celebrate the lives and works of holy men and women. He puts himself forward as the advocate of St. Joachim, the husband of St. Anne and the father of the Virgin. This is not unnatural, of course, in view of his great devotion to Mary. He deplores the scant attention paid to Joachim; according to Brant, Joachim deserves as much attention as Anne, and will repay it with miracles. Far from thinking that there might already be enough saints, let alone too many, he urges the claims to sainthood of one of St. Ursula's 11,000 virgin companions. This one was buried near Basel, having succumbed to disease before she could

¹³) This was directed at Wigand Wirt, a Dominican and a great adversary of Brant in this affair. Schmidt, op. cit., I, 268—269.

¹⁴) The decrees of the Council were printed in Basel, and Brant participated in their publication. See *Concilium Basiliense, Decreta* (Basel: Jacobus Wolff, de Pforzheim, after 1 March 1499, Hain 5605, GKW 7284). In Brant's dedicatory letter, he condemns those who question the legitimacy of the Council of Basel, including some friars ("fratricellos quosdam") who are rightfully called maculists because they impugn the conception of the Virgin: *ibid.*, sig. [a ii^r.^v]. Brant's part in the controversy over the immaculate conception — a part both literary and active — is discussed in Schmidt, op. cit., I, 218 ff.; 267 ff. See also Rajewski, op. cit., pp. 124—159.

¹⁵) See J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (London, 1924), pp. 136—159 *passim*. For the saints in the *Varia carmina*, see Rajewski, op. cit., pp. 221 ff.

share the martyrdom of her companions. Brant feels that she is fully worthy of sainthood.¹⁶⁾

It is very significant that, among the saints honored in Brant's poetry, there are many who were especially noted for the rigor of their asceticism, including many hermits. It is said that Brant himself was attracted by the idea of forsaking the world and even becoming a hermit himself, and his poems certainly tend to confirm this.¹⁷⁾ We may observe here, no doubt, one aspect of his generally gloomy and pessimistic attitude towards the world and human life in general. Both Huizinga and Stadelmann, in their studies of the mental and emotional atmosphere of the late Middle Ages, have called attention to this as a widespread characteristic of the time.¹⁸⁾ In a poem dedicated to St. Onophrius, Brant praises several hermits, male and female.¹⁹⁾ In this poem he says that being a secular clergyman, or even a monk, is on a lower plane than being a hermit.

There are other poems to Onophrius. This saint, who was an Egyptian hermit of the 4th century, had a special place in Brant's affections, as is shown by the fact that he gave the saint's name to his oldest son. Onophrius is praised for his self-mortification, and his labors are compared to those of Hercules, with the latter coming off second-best in the comparison. One poem tells the story of the finding of Onophrius by St. Paphnutius. The latter, when in the desert, comes upon Onophrius, whose wild and inhuman appearance frightens him at first. The holy man reassures him, however, and then tells him his story. He had been a monk, but was attracted by the lives of Elijah and John the Baptist, and under the influence of these examples retired to the desert, where he lived a life of toil and torment for seventy years. The two men eat and spend the night together, and on the following day Onophrius dies and Paphnutius buries him. In the course of the poem, Onophrius

¹⁶⁾ "Ad sepulchrum beatae Christianae prope Basileam," *Varia carmina*, sig. [I iv^v].

¹⁷⁾ Schmidt, *op. cit.*, I, 275.

¹⁸⁾ "At the close of the Middle Ages, a sombre melancholy weighs on people's souls. Whether we read a chronicle, a poem, a sermon, a legal document even, the same impression of immense sadness is produced by them all." Huizinga, *op. cit.*, p. 22. Stadelmann devotes a long chapter to the "pessimism" of this period. See Rudolf Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters* (Halle, 1929), pp. 223—275.

¹⁹⁾ "In divi Onophrii laudem de variis heremi cultoribus," *Varia carmina*, sigs. [D viii^v-E ii^r]. This appeared also as a broadside. See Heitz, *op. cit.*, no. 6.

appears to promise eternal life to anyone who, too poor to make other gifts, says the Lord's Prayer three times.²⁰⁾

St. Bruno of Cologne, the founder of the Carthusians, is praised, together with the members of his order, for his life of austerity and self-denial. Who can more safely or easily reach eternal blessedness, Brant asks, than a Carthusian? He even wistfully wishes that he might be able to become one of them:

Optimus vitae modus et probatus
Iure diceris: utinam misello
Spes sit: athletam fore me palaestrae
Carthusianae.²¹⁾

Again and again appear Brant's scorn of the pleasures of the world and his conviction that the only sure way to salvation is to flee the world as much as possible. In the *Varia carmina* there is an "invective" against the pleasures of the world addressed to his friend, the famous preacher Geiler of Kaysersberg.²²⁾ The tone is something like that of Ecclesiastes. All worldly things are vain and fleeting. Even if fortune should be favorable for a whole lifetime, death comes to all. For small pleasures there are great penalties — the pleasures pass away, the penalties remain. When I die, he says, my wife and other relatives will weep and be fearful — lest I return. They will quarrel over my property. Even if they do bewail my passing, he asks, what good will that do me? If my life has been bad, I will have to suffer the torments of hell, and there will be penalties for all the pleasures I have enjoyed. One wonders, in reading this poem, whether Brant regarded any sort of ordinary human pleasure as legitimate. He concludes by resolving to leave the world and live to God alone.

Much the same tone appears in a prose dedication to another book of this same period, in which Brant is also addressing Geiler.²³⁾ Here he makes quite a display of classical learning, something he was fond of doing. However, he puts his classical authors to use in the service of ascetic ideals. Plato, greatest of philosophers, condemns sensual pleasure. Homer, in the *Iliad*, does the same, showing us Ulysses, a wise man who departs from Troy — that is, from pleasure — and, passing

²⁰⁾ *Varia carmina*, sig. [D vii^r].

²¹⁾ *Ibid.*, sig. [F iv^v].

²²⁾ "Invectiva contra mundi delicias," etc., *ibid.*, sigs. [H viii^r-I i^v].

²³⁾ Conradus de Alemania, *Concordantiae bibliorum* (Basel: Johannes Petri and Johannes Froben, 1496, Hain * 5633, GKW 7422), sig. [a 1^v].

through various errors, reaches his fatherland — that is, the origin of his soul. The *Aeneid* is subjected to the same sort of allegorical interpretation. In our day, says Brant, turning his critical eye on his contemporaries as he so often did, almost all men are steeped in evil pleasures. He confesses that, with Democritus, he laughs at the cares and joys of the crowd. He agrees with Geiler that there are few real men — that is, men who live by reason, which alone separates man from the beasts.

It is interesting that, even in a poem praising Petrarch, Brant finds Petrarch's greatest glory in the fact that, after having accomplished in his writings all that human ability could achieve, he scorned all this, left the world, and sought solitude in the groves and mountains.²⁴⁾

A digression from the *Varia carmina* will further illustrate Brant's ascetic conception of morality. In the Latin edition of the *Narrenschiff*, in addition to Locher's translation of the poem itself, there are a number of verses added by Brant. Among them is a controversy between Virtue and Pleasure,²⁵⁾ illustrated by three very interesting woodcuts, which Brant undoubtedly helped to design, as was frequently the case in his works. In a fascinating discussion of these woodcuts, Professor Erwin Panofsky has shown that they introduced to European art the famous theme of the choice of Hercules.²⁶⁾ The first and most important of them shows Hercules (in the armor of a medieval knight) lying asleep. In his dream he sees a road branching off in two directions, each of which leads to the top of a hill. On the left, the road is smooth and easy and on top of the hill stands *Voluptas*, represented as a woman, naked and no doubt beautiful (although the woodcut fails to make its point in this latter respect). She is seen against a background of flowers, but the image of Death lurks behind her and above her rages hell fire. To the right there is a higher hill, reached by a stony path. On top of it is *Virtus*, also a woman, but ugly and forbidding, clothed in a long religious garment, and against a background of barren boughs and thorns. She

²⁴⁾ "De francisci petrarche laude et praestantia," *Varia carmina*, sig. [i iii^r]. This poem appeared earlier in Francesco Petrarca, *Opera* (Basel: Johann Amerbach, 1496, Hain 12749), sig. [A IV].

²⁵⁾ "Concertatio Virtutis cum Voluptate," in Sebastian Brant, *Stultifera navis*, op. cit., fols. CXXX^v ff. in all editions cited.

²⁶⁾ Erwin Panofsky, *Hercules am Scheidewege* (Studien der Bibliothek Warburg, XVIII, Leipzig and Berlin, 1930), pp. 37—68. See also F. G. Pariset, "L'Art et l'Humanisme en Alsace," in *L'Humanisme en Alsace* (pub. Association Guillaume Budé, Paris, 1939), p. 137; Schmidt, op. cit., I, 231.

has a distaff and a water-jug, but over her head are the stars of heaven. Two other woodcuts develop this theme. In one of them, *Voluptas* stands with musicians in a flower garden. On the ground is wine in a cooler. In contrast to this representation of the delights of the world, there is a woodcut devoted to *Virtus*. Here she looks even more repellent, with tattered garments and torn shoes. Her surroundings are bleak and barren, and on the ground, as a reproach no doubt to her rival's wine, is a basket containing what appear to be vegetables. Her distaff and waterjug are still with her. How anybody can be expected to find this apparition worth striving for is difficult to see, and Professor Panofsky calls this version of the story of Hercules' choice a travesty. For this discussion, it is significant that he finds the tone of these woodcuts characteristic of the late Middle Ages, in their identification of virtue with work and poverty.²⁷⁾

In the text itself, Hercules is lost sight of, and *Voluptas* and *Virtus* simply debate with one another. First, *Voluptas* celebrates her own beauty, and boasts of the pleasure she affords and of her world-wide power. *Virtus* acknowledges her rival's beauty (which is possibly more than every woman would do under the circumstances) but accuses her of destroying men and nations. It is *Virtus*, however, who not only gives eternal life and glory, but also leads to all worthy achievements in this world. Through her, Caesar, Alexander, Cicero, Virgil, Aristotle, and Plato have flourished. Through her all riches, counsel, and glory are obtained.

Virtus sola regit terras: dominatur in alto.

Returning to the *Varia carmina*, it is possible to find there a good deal of testimony to Brant's views on politics and society. Especially interesting is a long poem entitled „De corrupto ordine vivendi pereuntibus.“⁽²⁸⁾ The title of the first section states the theme of the whole poem, „Quod inordinatio causa fuerit destructionis omnium rerum.“ The point that Brant makes over and over in this poem is that there is a right place for everything and a right order or method for every act.

²⁷⁾ Panofsky, op. cit., p. 58.

²⁸⁾ *Varia carmina*, sigs. [a i^v]ff. This poem appeared in the second and third editions of the *Stultifera navis*, op. cit., fol. CXLV^rff. Stadelmann points out that Nicholas of Cusa also found the destruction of *ordo* to be the cause of evils, and that this was an old idea. Stadelmann, op. cit., p. 237, where other ideas resembling Brant's are shown in Nicholas of Cusa. For predecessors of Brant's poem, see Rajewski, op. cit., pp. 39—40.

When anything gets out of its proper place, exceeds the proper manner of acting, ruin is the result. This is made clear by a long historical survey. The poem had earlier appeared in the second edition of the Latin translation of the *Narrenschiff*, and in reference to that work Brant says that all fools have perished thus:

Quod praetergressi legemque modumque viam
Quam deus et rerum dictitat ordo decens.

He continues with this warning:

Omnia quae in coelo aut terris vel in aequore vivunt
Ordine servantur stantque viventque suo
Quem si destituant: si vivere in ordine cessunt:
Continuo intereunt in nihilumque ruunt.

He starts with the order of the angelic hierarchy. This was broken when one of the angels tried to be equal with God. Later came the fall of man, another example of the dire results of exceeding the proper order of things. The same moral is drawn, in one way or another, from the history of the Jews and of the ancient empires: the Assyrians, the Medes, the Persians, the empire of Alexander the Great, and Rome. Each of these peoples lost the scepter because it exceeded the proper order. Here is the familiar idea of the passage of empire from one people to another by divine decree, an idea made familiar by Orosius in the fifth century. The main idea of the poem, of course, is the hierarchical conception of the nature of society and the universe, so important in the Middle Ages.

With the coming of the rule of Christ, continues Brant, God took power back into His own hands. Now kings govern through God and all the earth belongs to Him. The power of Caesar and his successors was a usurped power. Christ, the true king, has committed to Peter and to Peter's successors the right to stand in his place for all time. Constantine restored the proper order by acknowledging that he received his power from the pope. For 1500 years this right order prevailed (where Brant got these statistics is not easy to determine), with the king recognizing his due subordination to the pope, acknowledging the pope as the source of his power, and swearing to protect the faith and church of Peter. In words reminiscent of Innocent III, Brant refers to the two great lights that rule the world.

Haec sunt illa / deus quae fecit / lumina bina
Magna: quibus mundum lustret et irradiet.

But the greater of the two is the pope.

In accepting Orosius' theory of the four great world monarchies, Brant also accepts the familiar identification of them with the four beasts in the 7th chapter of the book of Daniel. Rome is the fourth. This monarchy, however, divided up into various parts, none wishing to obey Caesar but each desiring to rule itself.

This brings him to one of his most persistent themes — the state of Germany and the Holy Roman Empire. It has been seen that Brant defended the most extreme papal view of the relationship of earthly to spiritual rule. Whether or not he was wholly consistent, he also believed firmly in the God-bestowed greatness of the Holy Roman Empire. This was to a great extent the outcome of his German patriotism. This feeling he shared with the circle of humanists to which he belonged, but even among them he was distinguished for the intensity of his devotion to the Empire.²⁹⁾ In so far as he was a patriot, he cannot of course be considered distinctly medieval in his outlook, but there is something old-fashioned in his view of dignity and prerogatives of the Empire. Take away the specifically patriotic elements, and we have a conception very much like that of Dante, expressed nearly two centuries earlier in the *De Monarchia*. It is generally conceded that Dante, writing this way at the opening of the fourteenth century, looked backward to a past that could not be revived (if, indeed, it had ever existed).

Brant fully accepted the Holy Roman Empire as the successor to ancient Rome. He believed in the common idea of the *translatio imperii*, the transference of the Empire to the Germans.³⁰⁾ This came about, he says, because the Empire which Constantine founded in the East refused to obey the pope; therefore the scepter passed to the Germans. Charlemagne was a German — this was a fact especially dear to the Alsatian humanists, and one which they were never tired of emphasizing.³¹⁾ We Germans, says Brant, have now ruled for almost seven hundred years, longer than any other people. We have a better method of choosing our rulers than other peoples, for they are

²⁹⁾ Brant's patriotism is exhaustively discussed in Joseph Knepper, *Nationaler Gedanke und Kaiseridee bei den elsässischen Humanisten* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens "Geschichte des deutschen Volkes," ed. L. Pastor, I. Band, 2. und 3. Heft, Freiburg im Breisgau, 1898), *passim*, but especially pp. 79—106.

³⁰⁾ For the prevalence of this idea among the members of Brant's circle, see *ibid.*, pp. 139ff., 151—152.

³¹⁾ *Ibid.*, pp. 140—141, 148—149, 151—152, etc. According to one writer, Adam was a German: *ibid.*, p. 169.

elected by the honest votes of the Electors, outstanding German nobles, and nobody is chosen who is not worthy.

Now the Empire is in trouble. Wild beasts tear the imperial eagle — a reference no doubt to the Empire's foreign enemies. The diets deliberate endlessly and do nothing, and the princes favor delay. The Germans devote themselves to drink, luxury, and gambling, and meanwhile the Turks threaten to take the Empire away from them. Today among Germans there is no concord, peace, law, or friendship. He ends on a note of hopefulness, however, inspired by the Diet of Worms of 1495, which had taken measures designed to make the administration of the Empire more efficient.

There is an ominous reference, in the course of the poem, to the state of the sky, which seems to hold bad news for the year 1503. In that year dominion may pass from the Germans. But we can conquer the stars, he feels, if we maintain the proper order, which means that the members of the Empire should unite under their rightful head, the Emperor. In this final exhortation, he lowers the level of his plea somewhat by urging all to pay their taxes, pointing out that the Assyrians, Babylonians, Persians, Macedonians, Romans, and present-day peoples paid taxes, and — final conclusive argument, no doubt — that he himself does so. While a sound tax system was surely a serious need of the Empire at that time, if it was ever to function as an effective unity, there is perhaps something a bit incongruous in bringing this note into what is meant to be a stirring peroration. The mixture of the important and the trivial appears elsewhere in Brant's work, especially in the *Narrenschiff*, where he directs his censures at an amazing jumble of great vices and small foibles. One of the projects to which he devoted his talents was a German translation of a Latin work on table manners.³²) Stadelmann has observed that the writers of the fifteenth century, who were concerned with what they conceived to be the universal decadence around them, used small vices symbolically and allegorically to represent great evils. Something like this may have influenced Brant.³³)

A poem called "Thurcorum terror et potentia" was added to some copies of the *Varia Carmina*. It represents the Turk speaking in his own person. He describes his conquests and threatens to conquer the entire

³²) See Reineri Phagifacetis, addita versione Sebastiani Brantii, ed. Hugo Lemcke, Stettin, 1880; also Zarncke, op. cit., pp. 147—153.

³³) Stadelmann, op. cit., pp. 233—234.

world. He fears only the Emperor Maximilian. If the Christians make their preparations carefully, Maximilian will lead them to a glorious victory. Then the Turk will be ready to submit to baptism and receive the Christian faith.³⁴⁾

The Emperor Maximilian I was a hero to Brant as to other patriotic German humanists, though his achievements, as is well known, fell far short of satisfying their hopes. Brant felt that Maximilian, as Holy Roman Emperor, was the rightful ruler of the entire Christian world, and in his writings he gave frequent expression to this conviction. In a poem congratulating Ferdinand of Aragon on his final conquest of the Moors in Spain, Brant urges Ferdinand's work as an example for Maximilian to follow. Provided that Maximilian receives the loyalty due him and the divine favor, he will do even greater things, until all the earth is under his rule.³⁵⁾

Brant's nationalism was rather belligerent; the enemies of the Empire were his enemies, and he sometimes expresses his hostility in very strong terms. A Flemish rising of 1488, in which Maximilian, then King of the Romans, was for a time made a prisoner in Bruges, was the occasion for a poem of Brant against the people of Flanders. He urges nothing less than the extermination of these sacrilegious rebels. Even the ocean cannot stand them, he says, and sometimes floods their land.³⁶⁾ Brant's reverence for the imperial authority is made clear by the fact that he considers the Flemish guilty not only of insurrection but of sacrilege as well. His strongest antagonism, however, as we shall see, was directed against the French.

³⁴⁾ The Cornell copy of the *Varia Carmina* does not contain this poem. I have used the copy at Harvard, which was printed separately. Copinger 1244, with variations; see GKW, under nos. 5039, 5068.

³⁵⁾ "In Bethicum triumphum congratulatio," *Varia carmina*, sig. [be iii^r]. This poem had earlier appeared in Carolus Verardus, *Historia Baetica* (Basel: Johann Bergmann von Olpe, 1494, Hain * 15942), sig. [aa i^v]. This work also contained Columbus' letter to Sanchez on his discoveries, published for the first time in Germany.

³⁶⁾ "Ad cunctos Rhomano imperio subiectos . . . contra perfidos et sacrilegos flamigos," *Varia carmina*, sigs. [e iii^r-e vi^v]. This poem had appeared as a broadside: GKW, IV, 5019. The incident of Maximilian's imprisonment at Bruges is discussed in R. W. Seton Watson, *Maximilian I, Holy Roman Emperor* (Westminster, 1902), pp. 20ff. Schmidt (op. cit., I, 282) erroneously gives 1482 as the date. Brant was a great favorite with Maximilian; for their relations, see *ibid.*, I, 215ff.; Seton Watson, op. cit., pp. 84-87; Knepper, op. cit., pp. 105-106.

Several of the poems had appeared earlier as broadsides.³⁷⁾ Sometimes these were occasioned by strange natural phenomena to which Brant attached some special significance. For example, a large meteorite that fell near Basel in 1492 was seen as an omen of the death of Emperor Frederick III and an announcement of the accession of Maximilian.³⁸⁾ Brant also interprets this portent as presaging punishment for the French. Not long before, the king of France, Charles VIII, had married Anne of Brittany, who had been betrothed to Maximilian, and repudiated Maximilian's daughter, Margaret, whom he had been expected to marry. In addition to this double insult, Charles retained the Burgundian lands which were to have been Margaret's dowry. No wonder Brant is furious and hopes the Emperor will act against the perfidious French.

A flight of falcons was observed in 1495 which was considered unusual because the birds were flying together and following a leader, although, Brant tells us, it is not the nature of falcons to flock together. Furthermore, they were flying towards Italy. This seemed to portend great good to the Empire: the nobles following Maximilian to Italy, where they would gain eternal fame. Brant appears to have taken seriously the idea of restoring imperial power to Italy, as well as fighting the French, who were still in occupation of Italy at the time this was written. A boy born at Worms with one head and two bodies foreshadows the union of the Empire as agreed on at the Diet of Worms of 1495: on the other hand, a goose with two heads threatens disunity, and some monstrous pigs represent the Turks, who threaten to destroy the goose. A flood in the Tiber in 1495 seems a bad omen, and gives him a chance to display a good deal of classical erudition as well as to express humanistic regret that the city may be destroyed before he ever sees it.

O Roma, o divum domus: urbs exercita bello:

Me ne tuum finem cernere fata iubent?

Cernere qui nunquam potui moenia / portas /

Templa / theatra / domos: Daedaleum vel opus.³⁹⁾

³⁷⁾ Most of the broadsides in Heitz, op. cit., appear in the *Varia carmina*; in many cases Heitz gives the German version. A "Nachwort" to Heitz's edition by Franz Schultz provides a useful background explaining the circumstances in which the broadsides appeared.

³⁸⁾ Schultz (ibid., pp. II—III) points out that Maximilian made use of this phenomenon, professing to look on it as a sign of God's favor to him and a commission to restore order and a good life to Christendom.

³⁹⁾ The poems discussed in the preceding two paragraphs are found in *Varia carmina*, sigs. [e vi^V-g v^V], except sigs. [f i^V-f iii^r], which contain a poem on the Holy League of 1495.

There has been some discussion concerning the extent to which Brant really believed in these portents. According to some writers, he merely adapted them to his purpose of the moment, in order to make his point more effective.⁴⁰⁾ This seems to make Brant more of a rationalist than he actually was. It is more likely that he shared fully the common belief, widely held long after his day, that God often spoke through nature to reveal impending events. One writer sees in Brant the common medieval tendency to look on physical nature as a symbol — we might say an allegory — of that which lies beyond the reach of the senses.⁴¹⁾

A passage in one of the poems appears to be a direct criticism of the papacy, something that happens rarely enough in Brant to be called exceptional. This was written during the pontificate of the infamous Alexander VI. Brant thus addresses God:

Et fidem sacram: pater o tuere:
Tum ratem Petri: stabili gubernā
Remigis clavo Palynurus Eheu
Dormit in undis.⁴²⁾

A poem on the game of chess between death and humanity, in alternate Latin and German, expresses the theme, so common at that time, of the inevitability of death for all. Therefore earthly pomp, riches, and pleasure are vanity.⁴³⁾ Several poems give utterance to his pessimism concerning the state of the world, from which faith, love, and justice seem to have fled. One of his complaints, which has a more modern appeal, is directed against the lives of mercenary soldiers and praises the blessings of peace.⁴⁴⁾ Elsewhere there is condemnation for heretics, for the evil ways of lawyers, and for the worldliness of monks.

Towards the end of the book there is a poem addressed to the printer, praising this newly-discovered art.⁴⁵⁾ It is filled with nationalistic pride,

⁴⁰⁾ See, for example, H. H. Eberth, *Die Sprichwörter in Sebastian Brants Narrenschiff* (Greifswald dissertation, Greifswald, 1933), pp. 5—6.

⁴¹⁾ Schultz, *op. cit.*, p. II; see also Schmidt, *op. cit.*, I, 260—261.

⁴²⁾ *Varia carmina*, sig. [g v^V].

⁴³⁾ "De periculoso scacorum ludo inter mortem et humanam conditionem," *ibid.*, sig. [h v^r-h vi^v]. For a discussion of the widespread preoccupation with the thought of death in the late Middle Ages, see Huizinga, *op. cit.*, pp. 124ff.

⁴⁴⁾ "Marcialis hominis . . . iactatio," *ibid.*, sigs. [h iii^v-h iii^r]. For another work with a similar theme, see Heitz, *op. cit.*, no. 20.

⁴⁵⁾ "Ad dominum Johannem Bergman de Olpe de praestantia artis Impressoriae a Germanis nuper inventae Elogium," *Varia carmina*, sig. [I viii^r-v]. These verses were earlier printed in Conradus de Alemania, *op. cit.*, sig. [Ff viii^r].

as Brant challenges the Italians and the proud French to match it. Can the Germans now be called barbarians? he asks in effect. On the contrary, Germany is now the home of the Muses and of learning. This mixture of pride with sensitiveness was typical of the German humanists in praising the accomplishments of their nation. They resented being called barbarians by the Latin peoples, particularly the Italians, but their very protests are a kind of acknowledgement that they felt the charge to be not wholly groundless.

There are other poems in the book which have their own interest and importance in one way or another. Enough, however, has perhaps been said to show that Brant's love of the classics, which was undoubtedly genuine, did not make him really a Renaissance figure. The ancient writers supplied him with a wealth of examples and references, as well as a knowledge of ancient poetic meters which he proudly parades at all possible times. But the thoughts and ideals to which he strove so hard to give classical form were those of the age that was ending, rather than of that which was about to begin.

Somewhat the same observation can be made about his history of Jerusalem, the first and most important work in a volume of his writings published in 1495.⁴⁶⁾ The dedication to Maximilian urges the Emperor to recover the Holy Land from the Turks, and the entire work is actually devoted to the purpose of enforcing this plea. It is a prose history, starting at the very origins of the city and tracing its fortunes down to the writer's own time. In the course of it, he manages to cover a great many topics and reveal a genuine interest in history as well as a good deal of historical information, based on the best works available at the time. A short summary of its contents, including some of the errors, will give some idea of its nature and scope.

After an account of the founding and early history of the city, Brant comes to the time of its conquest by Pompey. Under the Romans, Herod became king of the Jews, but committed impieties for which he eventually died from a serious disease. Under Herod, Jesus was born. His career is recounted in relation to the political history of the Jews. Tiberius favored the Christian doctrines and refused to let harm come to the Christians. The spread of the church began, and the Jews, refusing to repent of their crucifixion of Jesus, were exposed to awful punishment. Signs in the heavens, as well as other portents, failed to terrify the Jews

⁴⁶⁾ *De origine et conversatione bonorum regum*, etc., cited above, footnote 2.

into repentance. The catastrophe came at the hands of the Romans led by Titus, son of Vespasian. The siege and destruction of Jerusalem are vividly described, with particular attention to the burning of the Temple. Titus, who had ordered that nobody be spared, later allowed many of the inhabitants to take refuge with him, out of excessive leniency ("nimia lenitate"). It is difficult to avoid the impression that Brant was moved not only by the satisfaction of witnessing the operation of divine justice, but also by a strong dislike for the Jews, whose sufferings he almost seems to enjoy.

After a while we come to an event which is very important in the light of the book's purpose — the birth of Mohammed. We read of the conquests of the Mohammedans, including Jerusalem itself, and of their eventual defeat by Charles Martel. When Constantine, Emperor of the Greeks, failed to help the pope against the Lombards, he gave occasion for transferring the Empire to the Franks. Charlemagne, a hero of Brant and his friends, is greatly praised for some things which he never did: He took back Jerusalem for the Christians and loved to study Latin and Greek.

From this point on, increasing attention is given to two themes: the danger from the Mohammedans, and the history of the Holy Roman Empire. Otto III (he must mean Otto I) was the first German to become Emperor, and then the German name began to rise and rule the world. (Brant seems here to have forgotten that Charlemagne was a German.) When Urban II called for a crusade, he did the greatest thing ever attempted by a Roman pontiff. The story of the Crusades occupies a large portion of the book. A certain breadth of view is perhaps to be discerned in his high praise of Saladin, who was humane to Christians, loyal to his word, and of all the men of his age easily the first in virtue, in the glory of his deeds, and in power. In 1188, Saladin took Jerusalem, which has not yet been recovered.

In referring to the struggle of the Emperor Frederick II with the papacy, Brant severely criticizes Frederick for evading his promise to go on a crusade and for his favor to Saracens. From time to time he shows his dislike for the French. The massacre of the French in Sicily in 1282 — the "Sicilian Vespers" — came when the Sicilians were no longer able to bear the pride and lust of the French ("superbiam et libidinem Gallorum"). The quarrel between Boniface VIII and Philip the Fair is attributed to the failure of the latter to further a crusading expedition. The Avignon papacy is condemned — as much, possibly,

because the popes were so close to France as because they were so far from Rome.

At least two popes are criticized. One is Clement V, who brought the Curia to Avignon. The other is Boniface IX, who could have taken advantage of the defeats of the Turks by Tamerlane, if he had only cared as much for the welfare of Christendom as for his relatives. Brant discusses the rise of the Ottoman Turks. He feels the importance, the drama, and the tragedy of the fall of Constantinople in 1453. Attempts of the popes to rouse Christians against the Turks have been futile, because Christian princes have been ensnared in selfishness and mutual quarrels. Pius II, the famous humanist Aeneas Sylvius Piccolomini with whose writings Brant was acquainted, is specially praised for his unflagging though futile efforts in this direction.

Bringing the story up to his own time, he turns finally to Maximilian, in the hope that the Emperor will at last succeed in this vital matter. We have seen something already of Brant's insistence on this idea.

This work, like the Latin poems, owes something to Brant's humanistic interests. It is based on wide reading in ancient, medieval, and modern writers, including some of the Italian writers of the Renaissance.⁴⁷⁾ It is not, however, truly humanistic history. According to Fueter, the German historians of this period remained bound to the medieval theological point of view more than was the case in other countries.⁴⁸⁾ Brant is no exception. He still looks on history as the stage on which the divine purpose is carried out, and appears always quite satisfied that he is acquainted with God's will in any given historical situation.

In another respect he is bound by medieval preconceptions in his approach to the past. He looks on history as more or less dominated by the two preeminent institutions of the Middle Ages, the Church and the Empire. He has little to say of the emergence, in the Italian city-states and the new nations, of a different type of political life. To solve the Turkish problem, he advocated a crusade inspired by the pope and led

⁴⁷⁾ Brant's sources, including the sources for some of his errors, are discussed in Schmidt, *op. cit.*, I, 248—250. See also Paul Joachimsen, *Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus* (Leipzig, 1910), p. 62.

⁴⁸⁾ Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie* (Munich and Berlin, 1911), pp. 181—184. Joachimsen (*op. cit.*, pp. 62—63) does not consider Brant's history of Jerusalem a humanistic work.

by the Emperor, a solution that had already proved to be impracticable.

His philosophy of history is further elucidated in a treatise which appears in the same volume as the history of Jerusalem, immediately following it.⁴⁹⁾ This is intended as an explanation of the causes of the loss of the Holy Land, and in it Brant expounds his views on the origin, nature, and purpose of government. God gives earthly rule to both the pious and the impious, as it pleases Him. Thus He has bestowed dominion on peoples and kings, good and bad alike, working through secret but never unjust causes. Several examples are given, especially from Roman history. Though God gives earthly things to both good and wicked men, He gives eternal felicity to the pious alone. The government of evil men is harmful chiefly to themselves; to their subjects it is a test of virtue. The good man, even if he is a slave, is free; the wicked man, though he may be a ruler, is a slave, with as many masters as he has vices. Without justice, what are kingdoms but great robberies? All this is taken from Augustine's *City of God*; the first three pages of Brant's essay are made up almost entirely of excerpts from that book, with only slight verbal changes.⁵⁰⁾ Possibly the authority of the great Father obscured to Brant's eyes the inconsistency between these views and the philosophy of government expressed in his history of Jerusalem, where good kings prosper and evil ones suffer with mathematical precision.

He goes on to warn rulers that they hold their power only in order to exercise prudence, justice, and so forth.⁵¹⁾ At one time men lived without kings, but when possessions began to be divided up, princes were established for the purpose of maintaining justice. Laws were instituted because of the oppression of the poor by the rich, and not only the people but the king are bound by the laws. Here we have a reflection of the concept of a state of primitive equality which existed before the coming of the conventional institutions of society, a concept which can be found in Seneca, the Roman lawyers, and the Fathers of the church. This idea had long been a commonplace of Christian political thought; the same is

⁴⁹⁾ "De causis amissionis terrae sanctae: cum exhortatione eiusdem recuperandae," *De origine et conversatione bonorum regum*, sigs. [R ii^r.T iii^v].

⁵⁰⁾ See Augustine, *De civitate Dei*, V, 21, 25, 26; IV, 3, 4. Further examination of Brant's essay would very likely show more reminiscences of the *De civitate Dei*.

⁵¹⁾ "The thesis that the first and principal task of the state is the maintenance of justice became the very focus of medieval political theory. It was accepted by all the medieval thinkers, and it found its way into all forms of medieval civilization." Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven, 1946), p. 97.

true of the principle that the king is bound to obey the law.⁵²) Brant draws the conclusion that a ruler who despises the law should be replaced by one who obeys it. Earthly things are fleeting; why then strive so hard for that which cannot last? Rome grew great through virtue and declined because of vice and tyranny, the persecution of Christians and the neglect of religion, and the fleeting nature of all things.

Now because of our sins, God has taken the Holy Land from us. What avarice, insolence, pride, and love of pleasure prevail among those who govern our religion! The luxury and sensuality of ecclesiastics are sharply censured. Some say that the Turk is Antichrist. It is to be feared that the end of the church is at hand. He urges the princes, especially of Germany, to combine against the Turks. Now the Christian faith, which has been driven already from Asia and Africa, is even being driven back in Europe, and this is the worst calamity of all. The Greek Empire, one of the two lights of Christianity, has been extinguished. The Christian name faces total destruction.

But the Christian princes, though some are helping the Turks ("Tremat manus dum haec scribo"), can unite and defeat them. Let them not be afraid. They have the strength to win and can call on the power of God. The work ends with the familiar praise of Maximilian, paragon of rulers and the natural leader in this great enterprise.

This work also is studded with references to many ancient authors, as well as more recent ones. In spite of his wide reading, or perhaps in part because of it, Brant's thinking on the nature of the state and political life consists largely of the commonplaces of medieval political theory. To emphasize his conservatism in this respect, one may recall that the *Defensor Pacis* of Marsiglio of Padua was by this time more than a century and a half old, and that, within two decades from the publication of Brant's book, Machiavelli would have written *The Prince*.

There is one more work in this volume, a poem on the lives of the kings of Israel and Judah, preceded by a prose preface addressed to Maximilian.⁵³) The poem is essentially a summary of the history of

⁵²) See R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Volume I (Edinburgh and London, 1903). There is abundant evidence in this work that Brant's political ideas were largely familiar as far back as the early Middle Ages, and even earlier.

⁵³) "Ad divum Maximilianum Romanorum regem gloriosissimum: in vitam et conversationem regum Israel et Juda: praefatio Sebastiani Brant," "Epilogus Regum circa Hierosolymam conversantium," *De origine et conversatione bonorum*

Jerusalem, and contains little that we have not already noted — the possibility of being thought repetitive seems not to have worried Brant. His general pessimism expresses itself in the conviction that good kings are few and far between. No bad king, however, can rule for long, because God takes away his power. There are various reasons why kings lost their rule through misdeeds. For example:

Saepius uxor
Causa mali est.

Priests, Brant states in this poem, came before kings, and made kings. Therefore kings and their rule became sacred. The kings of the past are set up as examples of what to follow or to avoid, as the case may be. The inevitable lament of the Holy Land, and the equally inevitable praise and exhortation of Maximilian, end the poem and the book.

From what has been seen in this survey of some of Brant's Latin writings, he can hardly be called an original thinker. His ideas, when subjected to any kind of close examination, can always be shown to represent traditions of long standing, and — something that this article has not dealt with in detail — to be fully characteristic of the group of humanists to which he belonged. He read the classical authors with pleasure and used their writings freely, but he seems often to use them like some compiler of the earlier Middle Ages, proudly setting down excerpts from their works and not unduly concerning himself with the possibility of inconsistencies between them. He held his views with undoubted sincerity and sometimes with passion; but he did not, it would seem, make a serious attempt to think them through or to fuse them into a coherent and unified outlook.

All of this, as is well known, is equally true of his masterpiece, the *Narrenschiff*, which is itself essentially a compilation. Friedrich Zarneke, whose edition of that work remains, after about a century, the most important work on Brant ever published, has a severe judgment to pass on the lack of originality of Brant and his circle. These men, he says, hardly permitted themselves a thought of their own.⁵⁴⁾

Brant, then, belonged to the Middle Ages as far as those things which meant the most to him are concerned. One can indeed read, in a fairly recent

regum, sigs. [T iii^v-V viii^r]. This appears also in the *Varia carmina*, sigs. [d i^r-e iii^r].

⁵⁴⁾ Zarneke, op. cit., p. xx.

essay on the *Narrenschiff*, that the temper of that work is the temper of the Renaissance and of humanism, and that Brant was in some sense a forerunner of the Reformation.⁵⁵) Several other writers, however, have shown that he looked backwards rather than forwards.⁵⁶) He lived in an age of great changes — one of the most portentous periods of transition in European history. Forces had long been at work which were transforming society, and during his own day men were living who were to give powerful impetus to the process of change. Of these men, Brant was a contemporary only in the most literal sense. It is obvious that he found something wrong with the world — a great many things, in fact — but his proposed remedy was essentially a return to the dominant ideals of the Middle Ages. Not all Brant's ideals, to be sure, have ever been universally rejected; nevertheless the society in which they flourished was doomed. Brant stands therefore as a representative and exponent of a way of life that was passing away. It is partly for this reason, perhaps, that his fame, which was great in his own day, is slight in ours.

Zusammenfassung

Sebastian Brant zeigt sich wie im *Narrenschiff* auch in seinen lateinischen Werken als Vertreter einer wesentlich mittelalterlichen Weltanschauung. Zwei dieser Opera sind die in den 1490er Jahren in Basel erschienenen *Varia Carmina* sowie ein Band, der eine Geschichte von Jerusalem und andere Schriften enthält. In den *Varia Carmina* wird Brants starke Anhänglichkeit an die römische Kirche deutlich. Er tritt für Reliquien- und Heiligenverehrung ein, beweist eine glühende Devotion für die Jungfrau Maria und verfißt die Idee der unbefleckten Empfängnis. Wie jene Heiligen, die er besonders bewunderte, tendiert er stark zum asketischen Leben und spricht häufig seine Verachtung für die Dinge dieser Welt aus. Dieser Zug hängt mit seinem Pessimismus, einer im Spätmittelalter weitverbreiteten Erscheinung, zusammen.

Brants politische und soziale Ideen sind mittelalterlich in ihrer Betonung von Stand und Hierarchie. Er war auch ein begeisterter deutscher Patriot, der an die *translatio Imperii* von den Römern an die Deutschen glaubte und dem Kaiser die

⁵⁵) R. Warwick Bond, "Brant's Das Narrenschiff," in *Studia Otiosa* (London, 1938), pp. 18—42, especially pp. 20—23. Bond acknowledges that Brant was "at bottom strongly conservative."

⁵⁶) My own point of view coincides with that of Schmidt, op. cit., I, 331—333. See also Ruth Westermann, "Sebastian Brant," in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, ed. Wolfgang Stammeler, I (Berlin and Leipzig, 1933), especially columns 288—289; Rajewski, op. cit., 255—259.

berechtigte Stellung als Herr der Christenheit gewahrt wissen wollte. Gegen die Feinde des Kaisers — besonders die Franzosen — zeigt er eine starke Abneigung. Er preist die deutsche Bildung und Deutschland als Erfinder der Buchdrucker-kunst.

In seiner Geschichte von Jerusalem wendet er sich an den Kaiser mit der Bitte, das Heilige Land von den Türken zu befreien. Sein Geschichtsbild ist das des Mittelalters, theologisch im Wesen, bestimmt durch Kirche und Imperium. In einem anderen Traktat des gleichen Bandes zitiert er ausführlich Augustins *De civitate Dei* und wiederholt viele traditionelle politische Gedanken. Wir dürfen daher zusammenfassend behaupten, daß seine Geisteshaltung zutiefst mittelalterlich war, obwohl er viele antike Schriftsteller kannte und liebte und mit der humanistischen Literatur vertraut war. In der Zeit eines großen Umbruchs lebend, blickte er rückwärts, nicht vorwärts.

Erasmus as Internationalist and Cosmopolitan

by C. R. Thompson

I

A great Hollander, Erasmus was a greater European. "Ego mundi civis esse cupio, communis omnium vel peregrinus magis."¹) The more ironic, then, that the leading cosmopolitan of the age was invariably identified as "Roterodamus": his passport, so to speak; a reminder that even the citizen of the world had a local habitation and a name. Actually that world was confined to western Europe, but few representative European thinkers have surpassed him either in the sincerity or the critical spirit with which they endeavored to transmit to their own times what they believed to be of enduring worth in the ancient classical and Christian traditions. He lived and worked in Paris, London, Cambridge, Venice, Basel, Louvain, Freiburg, and elsewhere. His range of acquaintances, his correspondence, and above all his books brought him into touch with educated men all over his European "world." In the international community of letters and scholarship the name of Erasmus became, and still remains, a symbol of the bond that links men of learning across parochial, national, and ideological boundaries.

¹) *Erasmi Epistolae*, ed. P. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod (1906—1947), V, 129. 2. "Ego fere erga nationes omnes alba, quod aiunt, sum amussis" (*ibid.*, VII, 93. 12—13). The Allen edition of Erasmus' correspondence will be cited as EE; the Leyden edition of his *Opera Omnia*, ed. J. Clericus (1703—1706), as LB.

"Internationalist" might seem, therefore, the appropriate term for Erasmus. Yet (we may conjecture) it would not have been the most congenial to him, however convenient for us. For internationalism presupposes nationalism. Clearly nothing is more opposed to the Erasmian spirit, or more unlike the kind of political society Erasmus advocated, than the explosive and chauvinistic nationalism prevalent in modern states. Hence he is often and better described as "cosmopolitan." Applied to Erasmus and his thought, "cosmopolitan" is an inclusive term, not a limited or technical one. It is not to be taken in this discussion as necessitating belief that distinction between races or nations should be abolished — if that were possible — or that all mankind should be treated as one people politically. Erasmian cosmopolitanism is a state of culture; an intellectual outlook in an individual who by education, experience, and taste is not only familiar with other peoples and cultures but values them. This cosmopolitanism is able to transcend patriotism without excluding it, to play down habitual differences between nationalities, national customs, political systems, or individuals for the sake of using or enjoying what diverse cultures have to offer. If it does not entirely suppress national prejudices and attachments, it is always aware of them, and critical of them when they deserve criticism. The idea of cosmopolitanism is one of artistic, intellectual, religious, social "internationalism." It suggests perspective, absence of provincialism, familiarity with "the best that has been thought and said in the world," in Arnold's famous phrase; a capacity for feeling at home in whatever civilized society a man chances to find himself. Arnold's fellow-poet wrote that

That man's the best Cosmopolite
Who loves his native country best.²⁾

This smugness, however, would hardly have satisfied Erasmus, who would have shifted the emphasis by saying that he who is the best cosmopolite makes the best patriot.

Cosmopolitanism can hardly be a political principle, an explicit article of political creeds or official policies; but since it is a state of mind, an attitude, a kind of cultivation, it affects or possibly even determines one's relations to society, government, and culture. Above all, it is a *civilized* attitude. The cosmopolitanism of Erasmus was necessarily and characteristically an expression of his philosophy, an

²⁾ Tennyson, *Hands All Round*.

application of it to the questions with which he concerned himself. It was almost, at times, a way of life. The religious, philosophical, historical, and literary sources of this cosmopolitanism were the same ones that inspired his ethical and educational doctrines: the Bible and the Fathers, and the Greek and Roman classics, most of all Plato, Aristotle, Plutarch, Cicero, and Seneca. Despite all its inherent complexities, the best name for these doctrines is the customary one of Christian humanism. The content, tone, and force of Erasmus' social and political ideas must be treated as products of his Christian humanism if we are to appreciate their appeal for his sixteenth-century readers, and to interpret correctly his intellectual position.

Although "cosmopolitanism," when used of Erasmus, may bring to mind first of all his books and his opinions, it had other besides intellectual sources. It was the result of temperament, experience, environment as well. Like every man, he felt perforce a bond to his native land.³⁾ If he was never in danger of feeling sentimental about that land as a result of prolonged absence, neither was he ever indifferent to it, however cosmopolitan in habit he became. No one so sensitive as he was to environment could have been unaffected by the social characteristics and political fortunes of his own region. Nor could one so impressionable as he was "get over" or forget, in later years, his early surroundings, even if he had wanted or tried to do so. To Erasmus, that portion of Charles' realm ("in cuius ditione natus sum") forming the Burgundian Netherlands was "nostra patria;"⁴⁾ his province, "mea Hollandia."⁵⁾ His writings contain scattered but warm praise of Holland and the Hollanders — for instance, he praises their kindness⁶⁾ — though he is far from uncritical. He sums them up by saying that they think more highly of honest behavior than of learning.⁷⁾ (So did he, but he always preferred learned virtue to stupid goodness.) He was at home wherever he could be decently comfortable, find educated and polite company,

³⁾ "Ducimur enim omnes admirabili quodam amore eius regionis quae nos aluit atque edidit" (Colloquia, LB, I, 655F).

⁴⁾ EE, II, 289. 20—21; 245. 40—41. On the question of the relation between Erasmus' patriotism and his cosmopolitanism see especially J. Huizinga, "Erasmus über Vaterland und Nationen," Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam (1936), pp. 34—49. Cf. G. Ritter, Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein (1937).

⁵⁾ EE, IV, 521. 22.

⁶⁾ Colloquia (Naufragium, 1523), LB, I, 715E—F.

⁷⁾ Adagia (1500 et seq.), LB, II, 1084E.

and read or write without distraction. England, where he lived for a total of five years, he could think of as a second home.⁸⁾ At times a partisan of "our France," he speaks also of "my Germany," and at least once declares he is uncertain whether he is French or German.⁹⁾ Such phrases may sometimes be rhetorical flourishes, at other times protective devices, so it is not safe to make too much of a few examples taken out of context. Examination of the texts,¹⁰⁾ however, especially of his letters, will show that he consistently thought of himself as a Hollander, but was not sure whether Holland was more French or more German. He liked to stress affinity with Germany or (more often) with France, as circumstances or current controversies dictated. At any rate, to readers living in an epoch dominated if not obsessed by the particularity of national boundaries, iron curtains, and restricted areas, his independence of political and national barriers is impressive.

No writer of the Renaissance has illustrated more vividly or more entertainingly the stubborn if inexplicable idiosyncrasies of towns and nations as well as individuals.¹¹⁾ His habits of life gave him constant opportunity to observe, and his talent to record, the varieties of human behavior, whether he found them amusing or annoying. We are not surprised, then, that delusions fostered by national pride or self-righteousness are frequent targets for Erasmian wit.

And now I see that it is not only in individual men that nature has implanted self-love. She implants a kind of it as a common possession in the various races, and even cities. By this token the English claim, besides a few other things, good looks, music, and the best eating as their special properties. The Scots flatter themselves on the score of high birth and royal blood, not to mention their dialectical skill. Frenchmen have taken all politeness for their province; though the Parisians, brushing all others aside, also award themselves the prize for knowledge of theology. The Italians usurp *belles lettres* and eloquence; and they all flatter themselves upon the fact that they also of all mortal men, are not barbarians. In this particular point of happiness

⁸⁾ EE, I, 540. 11—14; cf. II, 204. 19—21.

⁹⁾ Ibid., VII, 93. 12—14; II, 253. 31—32; 23. 216; cf. I, 522. 38; III, 511. 40—42; IV, 354. 40—48. At times he affected ignorance of the vernacular languages, even German. Cf. his *Inquisitio de Fide*, ed. C. R. Thompson (1950), p. 15.

¹⁰⁾ Most of the crucial passages are collected in Huizinga's paper (note 4, above).

¹¹⁾ "Est singulis in unoquoque genere peculiare quoddam ingenium" (*Colloquia* [Philodoxus, 1531], LB, I, 861 B). "Ut singulis hominibus, ita singulis etiam nationibus suis quidam genius est" (EE, IX, 127. 59—60). For example, the French are more talkative than the Germans (*Lingua*, 1525, LB, IV, 730 C).

the Romans stand highest, still dreaming pleasantly of ancient Rome. The Venetians are blessed with a belief in their own nobility. The Greeks, as well as being the founders of the learned disciplines, vaunt themselves upon their titles to the famous heroes of old. The Turks, and that whole rabble of the truly barbarous, claim praise for their religion, laughing at Christians as superstitious. What is much more pleasant, the Jews are still awaiting their own Messiah, and even today hold on to Moses with might and main. Spaniards yield to no one in martial reputation. Germans take pride in their great stature and their knowledge of magic.¹²⁾

In another vein:

Every Angle hates the Gaul, and every Gaul the Angle, for no other reason than that he is an Angle. The Irishman, just because he is an Irishman, hates the Briton; the Italian hates the German; the Swabian, the Swiss; and so on throughout the list. District hates district, and city hates city. Why do these stupid names do more to divide us than the common name of Christ does to unite us?¹³⁾

II

Did Erasmus have a political theory? Yes, if by that we mean a reasoned, fairly consistent body of judgments about government. But was this political theory of any significance? Did he make any contribution to political thought? There are useful specialized studies of his political writings, of his views on the education of princes and the problem of war; but if we are to judge by the silence of some of the historians of political theory, at least some of those who have written in English, we must conclude either that he had no political theory or that it is not worth bothering with.¹⁴⁾ To these historians, Erasmus'

¹²⁾ *Praise of Folly* (1511), trans. H. H. Hudson (1941), p. 61.

¹³⁾ *Education of a Christian Prince* (1516), trans. L. K. Born (1936), p. 255. Born's translation conveniently gives page references to the texts in the 1540 *Opera Omnia* and LB.

¹⁴⁾ As for specialized studies, Born's introduction and F. Geldner's *Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus von Rotterdam* (1930) are well known; there is no need to list the others. As for histories, it is worth noting that there is no discussion of Erasmus' political thought in J. W. Allen's *History of Political Thought in the 16th Century* (1941); R. W. and A. J. Carlyle's *History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. VI (1936); *Political Theory from 1300 to 1600*; W. A. Dunning's *History of Political Theories from Luther to Montesquieu* (1931); Phyllis Doyle's *History of Political Thought* (1949). He is named once in Gettelle's *History of Political Thought*, rev. L. C. Wanlass (1953); twice in G. H. Sabine's *History of Political Theory* (1951). F. Gilbert's essay, "Political Thought of the Renaissance and Reformation," *Huntington Library*

political writings, however eloquent or sincere, are evidently unimportant if perhaps popular repetitions of mediaeval commonplaces, adding nothing memorable to the progress of political speculation.

The indifference of certain historians of political thought is not difficult to understand, nor, on their assumptions, is it without justification. Erasmus' political ideas were deficient in novelty. He was "against sin" — who was not? He denounced war and preached peace — who did not? He demanded Christian behavior of rulers and peoples professedly Christian — what Christian moralist did not? Nevertheless we can affirm that his political thought does possess considerable interest and value. Only we must add at once that these reside in something other than novelty or any immediate effect namely, in their character as superior expressions of a particular and historically important type of mind, that usually implied by the phrase "Renaissance Christian humanism." His ideas on government were scarcely profound (unless the apparently simple ideas are really the profound ones after all, a paradox we might learn something about from the *Praise of Folly*), but they often summed up memorably the judgments of a significant "creative minority" in that epoch, and for this reason they will always be useful to the student of Renaissance ideas and Renaissance culture. Though the doctrine itself is largely traditional, Erasmus' emphasis on contemporary conditions, plus the vigor and felicity with which the doctrine is presented, illuminate the political thought of Renaissance humanism. He restated in contemporary idiom the perennial commonplaces (but commonplaces may be true, however familiar) of the classical-Christian tradition.

Whatever the worth or the faults of his political writings, as readers must decide for themselves, these writings (except perhaps for the panegyric on Philip of Burgundy) were sincere. They were taken seriously by many others besides their author. For people bought his books. Since those books argued, in what we may call a cosmopolitan spirit, for reform in government and the conduct of foreign affairs, any survey of

Quarterly, IV (1941), 443—468, gives him slight attention. On the other hand, P. Mesnard's *L'Essor de la philosophie politique au xvi^e siècle* (1936), and F. Caspari's *Humanism and the Social Order in Tudor England* (1954), have chapters on Erasmus. Cf. R. H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation* (1926). James Brown Scott's *Law, the State, and the International Community* (1939) contains some appreciation of his *Complaint of Peace* and other writings on international relations.

internationalism in Renaissance thought and expression must take Erasmus seriously. "In thought and expression" only, because he never played an active rôle, let alone a decisive one, in political affairs. Apart from being nominally a councillor to Charles for a few years, he held no public offices, had no experience in public administration, diplomacy, or war. His activity and influence belonged to other spheres, those of scholarship, literature, and what we may even call journalism and propaganda. His efforts, that is, were aimed at producing sentiment rather than direct political action. His *Education of a Christian Prince* and his popular pamphlets on peace entitle him to a distinctive place in the history of Renaissance sentiment on such topics. By these and other writings he wanted somehow to reform society by reforming and enlightening its leaders and the educated portion of the public. The mission of this moralist and educator was to try to convince rulers both high and low, secular and ecclesiastic, to govern more rationally and more decently. This purpose is unmistakable in the professedly political works. In his works of the imagination, on the other hand, he wrote in a different manner and for a wider public; but the ideas were at bottom the same. To understand Erasmus we must always treat him both as serious (though unsystematic) thinker, and as artist: the author of theological treatises as well as the writer who dashed off the *Praise of Folly* and the *Colloquies*; the erudite editor of Biblical and Patristic texts (indeed the grand editor of the age) as well as the producer of occasional pamphlets such as the *Complaint of Peace*. So far as one is able to judge, no writer of Erasmus' lifetime (save Luther?) surpassed him in international reputation.¹⁵) Moreover his books, though so many of them were dedicated to important public figures — patrons actual or potential — were addressed not merely to officials but also to a new class, whose emergence into prominence was roughly contemporaneous with Erasmus' career: the book-reading public. He was one of the greatest of early exploiters of the printing press as a means of educating and influencing public opinion.¹⁶)

¹⁵) Mesnard's remark about Erasmus' influence, "la plus considérable qu'homme de lettres ait jamais exercée en Europe, et dont Voltaire même n'a connu qu'un reflet affaibli" (*L'Essor de la philosophie politique au xvi^e siècle* [1936], p. 87) would be hard to prove, but equally hard to disprove.

¹⁶) Cf. P. S. Allen's chapter on "Erasmus' Services to Learning" and "Erasmus' Relations with His Printers" in his *Erasmus: Lectures and Wayfaring Sketches* (1934).

Definitive assessment of his influence on political thought we are hardly prepared to make as yet. The effect of Erasmus' writings is a complicated question which, for all its interest, has never been adequately studied. We have some appraisals of his significance in various realms of thought, but nothing approaching a comprehensive investigation.¹⁷⁾ The wide and persistent popularity of his books in the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries, a popularity that can be proved by the history of their printings and in other ways, demonstrates but does not describe or measure their influence on the thinking of educated Europeans. Students of ecclesiastical and literary history, and of Biblical scholarship, have told us much that is important about his place in the development of their disciplines. We have no doubt concerning his contributions there. The nature and extent of his influence on political thought would be somewhat more difficult to describe accurately. Collections of verbal echoes from his books, or comparisons between his and other Renaissance mirrors for princes, do not prove very much. Since this is not a study of his influence, I shall content myself with the assertion that anyone who traces the remarkable circulation Erasmus' books had in his time and for generations afterwards, or examines his ties with so many of the important officials of his day, will come away with a conviction that his political ideas, like his other ideas, must have counted for something. This is a modest as well as vague claim, admittedly, but it could be substantiated and enlarged. Thus we are confident that Erasmus' political thought had a good deal of influence on some important English writers of political works: More, Elyot, and Starkey are examples that come to mind.¹⁸⁾ And it could be shown that the Erasmian ideas these writers used or elaborated continued for many years to be a force in political and ecclesiastical thought, both in England and elsewhere.

Erasmus' political thought¹⁹⁾, inevitably for him, was a blend of classical and Christian elements, reinforced by personal observations,

¹⁷⁾ A. Flitner's *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt* (1952) helps to prepare the way for such a study.

¹⁸⁾ See Caspari's recent book (note 14, above).

¹⁹⁾ Mainly but not solely in: *Enchiridion* (1503, 1518); *Panegyricus on Philip, Archduke of Austria and Duke of Burgundy* (1504); *Moriae Encomium* (1511); *Iulius Exclusus* (1513); *Institutio Principis Christiani* (1516); *Querela Pacis* (1517); certain of the *Adagia* (*Sileni Alcibiadis*, *Scarabeus Aquilam Quaerit*, *Dulce Bellum Inexpertis*) (1517); *Colloquia* (1518 et seq.); *De Bello Turcico Consultatio* (1530); and many of the letters.

insights, and prejudices. Its immediate presuppositions were mediaeval, within the great stream of Augustinian tradition. He was basically conservative. Accent and idiom in his political writings are unmistakably his own; his manner of applying his political ideas to contemporary problems and conditions frequently gives them a genuinely fresh interest or emphasis. But the ideas themselves were inherited. Some of them he had scarcely thought through. Sometimes he is irritatingly general when we want him to be specific about just what political or social forms his theories will take. Sometimes he misses the wood for the trees. Always the moralist, he made too little allowance for other than ethical factors affecting government. Yet this is only to say that like every critic, he was the prisoner of his times.

He seems never to have been quite clear in his own mind about what structure of European life would best exemplify the cosmopolitan-Christian ideal he prized. Divergent systems from antiquity made an appeal, and he took what he liked from each. There were lessons to be learned, for example, from the energetic city-states of Greece. Yet those states had been continually at war. Plato deplored war between Greeks, denounced the enslavement of Greeks by Greeks, urged that the Greeks were a single people.²⁰⁾ An even greater legacy from Greece than the polis or Platonic ethics was the stupendous idea that all men, even barbarians (whom Aristotle²¹⁾ had considered slaves by nature), are brothers, and ought to live in concord. This idea is usually credited to Zeno, the founder of Stoicism, but Tarn has argued at length that the credit belongs to Alexander the Great,²²⁾ who said that God is the common father of all mankind, a dictum whose corollary must be that all men are brothers.²³⁾ Alexander's *homonoia*, whether or not he meant as much by it as Tarn believes, does seem an expression of what we can call cosmopolitanism. Zeno²⁴⁾ held that a unity or harmony, a "world state" in truth, already existed as a manifestation of the Divine. To him the city of Zeus was already here; to Alexander it did not yet exist, but he looked forward to it. Through Zeno, Cleanthes, and later Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius and their readers, cosmopolitanism became a philosophical and literary commonplace. It was acceptable to Chris-

²⁰⁾ Republic, 470—471.

²¹⁾ Politics, I, 2, 1252b, 9.

²²⁾ W. W. Tarn, *Alexander the Great* (1948) II, 399—449.

²³⁾ Ibid., II, 435.

²⁴⁾ Ibid., II, 417ff.

tians because adaptable or assimilable to teachings, so fundamental in their religion, about human brotherhood. „Love thy neighbor” was a Christian not a Stoic precept, but to Christians imbued with classical culture — Erasmus, for example — cosmopolitanism in Stoic ethics would seem a plain anticipation of Christian sentiment, though of course inferior to it.

The Greeks gave us the concept of cosmopolitanism, but the Roman Empire, through the *pax Romana*, came closest to achieving it. The later “Holy” Roman Empire sought to revive the *pax Romana* by suppressing warfare among the numerous feudal states, but this empire had weakened long before Erasmus’ day. In Italy the city-states had in some respects revived the ancient Greek pattern. In Europe at large, new national states (including for a time Burgundy, to which Erasmus’ Holland belonged) became, in fact if not in theory, independent sovereign powers.²⁵) These states, the older kingdoms, and the Empire were the setting for the political action of Erasmus’ times. The Greek and Roman world of literary tradition furnished him with examples of law and government which could be profitably compared or contrasted, he believed, with those of modern states. The degree and importance of his indebtedness to Greek and Roman statecraft in his political thinking²⁶), including the attraction of ancient cosmopolitanism, do not need to be emphasized; they are plain enough to anyone who goes through his books. What is more to our present purpose is to observe how this cosmopolitanism, with its Hellenic ancestry and mediaeval Christian coloring, is interwoven with other strands of his humanism and his religion.

He accepted unquestioningly the traditional Stoic-Ciceronian-Christian concepts of natural law. He believed that power and sovereignty were held ultimately by consent of the governed (“Nature created all men equal”)²⁷); that inasmuch as absolute goodness is not to be found in absolute rulers, a limited, elective monarchy was, on the whole, the best type of government.²⁸) He saw enough of royalty, and of nobility

²⁵) See R. H. Bainton’s essay, “The Unity of Mankind in the Classical-Christian Tradition,” Albert Schweitzer Jubilee Book (1945), pp. 279—296. I am indebted to Professor Bainton’s kind assistance in this and other studies.

²⁶) See Mesnard (note 14. above), and Born (note 13. above), pp. 94—98.

²⁷) On consent, Dulce Bellum Inexpertis (1517). Adagia, L.B. II, 965C. On the natural equality of men, Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, p. 177.

²⁸) Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, pp. 173—174.

both lay and ecclesiastical, to be without illusions about them, however fulsomely he flattered them at times²⁹) and however much he welcomed their patronage and protection. Although it would not be correct to call him a democrat in a political or even a personal sense, both the theme and tone³⁰) of his writings made his social criticism congenial to many readers who for various reasons were opponents of established orders, hierarchies, systems, or institutions. In his strictures on individuals and customs he delighted in exposing the hollowness of a decaying feudal nobility and the pretensions of persons ambitious of rank.³¹) In the *Colloquies* or the *Praise of Folly*, to take only two examples, the tone often seems that of a man who is keenly aware of new social forces at work, and of the consequent necessity of calling under review old, established institutions, the legacies of mediaeval social or intellectual habits. He knew that ecclesiastical authority was increasingly questioned by laymen; he sensed, and his books served to promote — sometimes in ways he would have deplored — the “laicization of culture.”³²)

As clearly as anyone in his time he warned that unless the general international good were put above exclusively national interests, there would only be more and worse wars. He was disappointed in his hope³³) that the accession of Henry VIII in 1509, of Francis I in 1515, and finally of Charles V as Emperor in 1519 would usher in an age of peace for their lands and for all Europe; disappointed too in his dream that Leo X's pontificate would be as pacific as Julius II's was stormy.³⁴) His

²⁹) As in his panegyric on Philip of Burgundy (1504), LB, IV, 507—550C.

³⁰) For example, in *Sileni Alcibiadis* (1517), Adagia, LB, II, 770C—782C; *Scarabeus Aquilam Quaerit* (1517), Adagia, LB, II, 869A—883F; *Education of a Christian Prince* (1516), trans. Born, pp. 226—227; *Praise of Folly* (1511), *passim*.

³¹) See the colloquy *The Unknightly Knight* (1528), LB, I, 834D—837F; *Praise of Folly* (1511), *passim*.

³²) See W. K. Ferguson, “The Interpretation of the Renaissance: Suggestions for a Synthesis,” *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 483—495; “The Church in a Changing World: A Contribution to the Interpretation of the Renaissance,” *American Historical Review*, LIX (1953), 1—18; “Renaissance Tendencies in the Religious Thought of Erasmus,” *Journal of the History of Ideas*, XV (1954), 499—508; A. Salomon, “Democracy and Religion in the Work of Erasmus,” *Review of Religion*, XIV (1950), 227—249.

³³) See R. Liechtenhan, “Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch,” *Gedenkschrift* (note 4, above), pp. 144—165.

³⁴) *Dulce Bellum Inexpertis* (1517), Adagia, LB, II, 970B—E; *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 636C—D, 642B; and see his letters to Leo.

Education of a Christian Prince was composed mainly or at least purportedly for the edification of Charles³⁵), but there is no evidence that Charles paid any attention to its counsels.³⁶) Julius II's Holy League against France, the wars of the 1520s between Charles and Francis, the incursions of the Turks, the Lutheran "tumults," and the Peasants' Revolt were only a few of the major disasters to lament after the "age of gold" he talked about so hopefully in 1517³⁷) turned out to be but another age of iron. By the mid-1520s, he had virtually abandoned hope of European concord.

To many citizens, if not to a sufficient number of rulers, the crucial test of foreign policy is whether it can maintain peace, or at least avoid wars as long as possible. In the view of Erasmus, peace is the blessing conferred by good government; war is a curse, a judgment, a crime, a sin, or all of these together. We are not likely to exaggerate his concern for peace³⁸), or his conviction that any but clearly "just" wars (which very seldom occur) do far more harm than good. Two of his pamphlets, the *Complaint of Peace* of 1517 — written at least a year and a half after his appointment as councillor to Charles and at the request of the Chancellor of Burgundy and of Castile, Le Sauvage — and *Sweet is War to Those Without Experience of It* (one of the *Adagia*), also of 1517, became permanent contributions to propaganda for peace.³⁹) They are rediscovered after every large war. That the most recent English translation⁴⁰) of *Querela Pacis* is dedicated to the United Nations is surely appropriate.

³⁵) On his appointment as councillor to Prince Charles, 1516 or earlier, see EE, II, 161. 18 n.

³⁶) Erasmus assures us, however, that Charles' brother Ferdinand had it "semper in manibus" (EE, IV, 57. 45—47). Born (p. 29 and n.) points out that in 1517 Prince Friedrich II of Bavaria prescribed that his nephew, Prince Philip, read the book "oder einen andern auctorem" three hours daily. Elyot thought "gentlemen" should cherish this book as Alexander cherished Homer or Scipio. Xenophon (The Governour, xi). ³⁷) EE, II, 527. 34—5.

³⁸) "Non possum non execrari dissidium, non possum non amare pacem et concordiam" (EE, V, 227. 999—1000).

³⁹) *Querela Pacis* is said to have been printed at least 32 times in the sixteenth century alone. See R. H. Bainton, "The *Querela Pacis* of Erasmus. Classical and Christian Sources," *Archiv für Reformationgeschichte*, XLII (1951), 32—47. *Dulce Bellum Inexpertis* was printed ten times in the nineteenth century by the Quakers, according to P. S. Allen, *Erasmus: Lectures and Wayfaring Sketches* (1934), p. 65.

⁴⁰) José Chapiro, *Erasmus and Our Struggle for Peace* (1950).

To Erasmus, war was more than visible destruction and physical suffering: it was a violation of man's nature⁴¹), a frustration of his potentialities. It does have obvious, short-lived rewards such as glory, territory, and wealth; but its evils, both moral and material, are beyond count. That it is unchristian must be (to Christians) the most abhorrent fact of all. Yet Erasmus was not an unconditional pacifist. He allowed that there might be just wars⁴²), although only too often what is glibly called a just war is "quodcunque, quomodocunque, quibuscunque indixit princeps qualiscunque."⁴³) If indeed there is such a thing as a just war, it is one fought in self-defense when your country is invaded.⁴⁴) At times, however, he doubts if any war is really just.⁴⁵) At any rate, hardly any European war could be called just. As we should expect, he is well aware of powerful economic motives for starting wars, but he does not accept Plato's assertion that all wars are made for the sake of getting money.⁴⁶) Wars, the big wars that make ambition virtue, were commonly caused, he held, either by trivialities⁴⁷) such as personal grudges⁴⁸) or, on the other hand, by dynastic and territorial ambitions⁴⁹); also by the congen-

⁴¹) Dulce Bellum Inexpertis (1517), Adagia, LB, II, 952C—953A, 964B—E; Querela Pacis (1517), *passim*.

⁴²) He was skeptical about crusades ("Si cupimus Turcas ad Christi religionem adducere, prius ipsi simus Christiani," Querela Pacis (1517), LB, IV, 640F; cf. EE, VIII, 384, 72—85), but after years of uncertainty over the wisdom of war with the Turks (*ibid.*, III, 364, 78—365, 125; Dulce Bellum Inexpertis [1517], Adagia, LB, II, 966D—968C; Education of a Christian Prince [1516], trans. Born, p. 256), he finally decided that a war of self-defense against them would be justified. But it should be fought for survival and no other reason (De Bello Turcico Consultatio, [1530], LB, V, 345—368). See Bainton's paper (note 39, above) and Liechtenhan's in Gedenkschrift (note 4, above), pp. 158—163. On just and unjust war, cf. also Querela Pacis (1517), LB, IV, 637F—638A; EE, VII, 452, 3—4.

⁴³) Dulce Bellum Inexpertis (1517), Adagia, LB, II, 963E; cf. Sileni Alcibiadis (1517), LB, II, 775D—E.

⁴⁴) Querela Pacis (1517), LB, IV, 637F—638A; Dulce Bellum Inexpertis (1517), Adagia, LB, II, 964B. "... neque si Turcarum vis irrumpat in Christianos, vetamur ad arma confugere... Hostium incursum legitimo bello depellere fas est" (Epistola contra Pseudoevangelicos [1529], LB, X, 1584A—B.)

⁴⁵) Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, pp. 249, 251.

⁴⁶) Phaedo, 66C.

⁴⁷) "Ob levissimas causas"; "frivolis de causis" (Querela Pacis [1517], LB, IV, 631F, 633C).

⁴⁸) *Ibid.*, 631C, 633C, 638B—C.

⁴⁹) "Ob pusillam accessiunculam" (*ibid.*, 631D; cf. Dulce Bellum Inexpertis [1517], Adagia, LB, II, 954B).

ital stupidity of rulers, who were only too often encouraged by courtiers, jurists⁵⁰), and churchmen. Wars are not due to mere "necessity"; no war is simply inevitable. The underlying cause is sin, mainly the sin of pride.

Fashion me now a man such as princes commonly are, a man ignorant of the laws, almost an enemy of the common welfare, intent upon private gain, addicted to pleasure, a hater of learning, a hater too of liberty and truth, thinking about anything except the safety of the state, and measuring all things by his own desire and profit.⁵¹)

To wise men an eagle seems to typify a king, being neither beautiful, nor melodious, nor fit to eat, but destructive, rapacious, predatory, plundering, belligerent, solitary, hateful to everyone, a plague to everyone; who although capable of doing a great deal of harm, wishes nevertheless to do more harm than he can.⁵²)

Wars should be entered upon only if there is overwhelming public support for them, because the common people are the ones who suffer most.⁵³) Every empire is won by bloodbaths. Erasmus agreed with Augustine that, justice and mercy apart, kingdoms are only robberies on a large scale.⁵⁴) "This famous game is played by parasites, panders, bandits, assassins, peasants, sots, bankrupts, and other such dregs of mankind."⁵⁵) "If you want to see how wicked a thing war is," he says, "take a look at the men who wage it."⁵⁶)

⁵⁰) *Dulce Bellum Inexpertis* (1517), *Adagia*, LB, II, 951E; and see the chapter on flatterers in *Education of a Christian Prince* (1516), trans. Born, pp. 193—204.

⁵¹) *Praise of Folly* (1511), trans. Hudson, p. 95; cf. *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 636D.

⁵²) *Scarabeus Aquilam Quaerit* (1517), *Adagia*, LB, II, 875F.

⁵³) *Querela Pacis* (1517) LB, IV, 637A, E.

⁵⁴) "Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna" (*De Civitate Dei*, IV, iv). Notice how the idea of latrocinia is echoed by Erasmus: "An magis convenit, Iulios, Alexandros, Croesos et Xerxes, nihil aliud quam magnos latrones imitari Christi Vicarium, quam ipsum Christum unicum Ecclesiae ducem et imperatorem?" (*Sileni Alcibiadis* [1517], *Adagia*, LB, II, 778E).

⁵⁵) *Praise of Folly* (1511), trans. Hudson, pp. 30—31.

⁵⁶) *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 639D—E. Erasmus was constantly denouncing the wickedness of soldiers and the dishonesty of generals: cf. the colloquies *Hanno et Thrasymachus* (1522); *Miles et Carthusianus* (1523); *Funus* (1526); EE, I, 552. 39—42; III, 292. 3—8; 295. 8—11; IV, 412. 17—19; V, 213. 363—364. These are only a few of the very many references to the military in his writings. Like Machiavelli (*The Prince*, xii), he hated mercenaries, whom

War is brutish, irrational. So are men, Machiavelli⁵⁷) (and later Hobbes) might have retorted. But Erasmus believed that however bad, men are teachable; and if teachable, they can be improved. Christians, of all men, should be able to live above brutishness.⁵⁸) War between Christians is civil war.⁵⁹) Rulers do much wrong, and subjects must put up with it; but let us clear our minds of cant, call things by their right names, and not make Christ the author of all things done by princes or temporal officers.⁶⁰) Christian princes, above all others, have a special obligation to oppose war and preserve peace.⁶¹) Likewise churchmen, from Pope to parish priest, have special obligations to denounce war and preach peace.⁶²) "The truly Christian teacher never approves of war; perhaps he allows it somewhere, but sadly and reluctantly."⁶³) Erasmus was constantly distressed by the recital of ecclesiastical assurances, in time of war, that "God is on our side." "What have camp and Church to do with each other?"⁶⁴) In the colloquy *Charon*, 1528, the spirit Alastor says of friars:

he calls the lowest of human beings (Education of a Christian Prince [1516], trans. Born, p. 250).

⁵⁷) The Prince, xvii, xxiii.

⁵⁸) In letters dedicating three of his Paraphrases of the Gospels to princes (Matthew [1522], to Charles; Mark [1523], to Francis I; John [1523], to Archduke Ferdinand; EE, V, 5—7; 352—361; 164—172) he includes pleas for better understanding among nations and among their rulers.

⁵⁹) Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, p. 251. This idea pervades *Querela Pacis* and *Dulce Bellum Inexpertis*. See especially LB, II, 956E, 959C—F, 962A—C; IV, 634C—635E.

⁶⁰) Sileni Alcibiadis (1517), Adagia, LB, II, 781C—D, 775A—776D; EE, III, 369. 277—279 (the entire letter, which is the preface to the 1518 edition of *Enchiridion*, is fundamental to an understanding of Erasmus' thought). Cf. *Dulce Bellum Inexpertis* (1517), Adagia, LB, II, 963F—964A.

⁶¹) *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 630C—D. See EE, V, 7, 85—94 (to Charles V). Cf. Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, pp. 152, 238.

⁶²) *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 628D—629D, 634C—D. "Modern" churchmen, he holds, are far more frequently and flagrantly guilty of warmongering than were churchmen of earlier centuries (LB, II, 964C—E). In *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 635A, he attributes some of Julius II's war-making to the instigations of prelates.

⁶³) *Dulce Bellum Inexpertis* (1517), Adagia, LB, II, 964B.

⁶⁴) *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 632B; cf. 630B. See Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, p. 255; Sileni Alcibiadis (1517), Adagia, LB, II, 781E—782B; *Dulce Bellum Inexpertis* (1517), Adagia, LB, II, 956E—957B. "Quam male cohaerent illa vocabula, cardinalis strategus, epis-

They never leave the courts of princes. They instil into their ears a love of war; they incite rulers and populace alike; they proclaim in their evangelical sermons that war is just, holy, and right. And — to make you marvel the more at the audacity of the fellows — they proclaim the same thing on both sides. In France they preach that God is on the French side; he who has God to protect him cannot be conquered. In England and Spain they declare this war is not the Emperor's but God's: only let them show themselves valiant men and victory is certain! But if anyone *should* die, he does not perish utterly but flies straight to heaven, armed just as he was.⁶⁵)

Peace is the source of every good in heaven and on earth.⁶⁶) Even the justest war is productive of more harm than good.⁶⁷) Cicero was right: an unjust peace is preferable to the justest war.⁶⁸) The first step towards peace is to desire it sincerely.⁶⁹) Treaties will not prevent war; neither will alliances⁷⁰), whether martial or marital. Arbitration:⁷¹), however, does seem to Erasmus to offer genuine means of preventing wars. In 1514 and 1516 he urged that the Pope or cardinals or bishops arbitrate disputes between nations.⁷²) After the death of Julius II (to whom he had a special and lifelong aversion)⁷³), Erasmus expressed con-

copus dux, abbas comes, sacerdos centurio" (De Bello Turcico Consultatio [1530], LB, V, 362A).

⁶⁵) LB, I, 823A—B. "Haereseos suspectus est, qui vehementer dehortatur a bello: et qui talibus commentis diluunt vigorem Evangelicae doctrinae, principibus suggerunt occasiones, per quas suis cupiditatibus blandiantur, orthodoxi sunt, et pietatis Christianae doctores" (Dulce Bellum Inexpertis [1517], Adagia, LB, II, 964A). Julius II granted plenary indulgences to his soldiers (cf. Erasmi Opuscula, ed. W. K. Ferguson [1933], p. 78 n.). In More's Utopia, chaplains kneel in prayer on the battlefield, praying "first of all for peace, next for victory for their side, but for neither side a bloody victory" (J. H. Lupton's edition, [1895], p. 287). See also EE, V, 357. 194—197. to Francis; XI, 179. 303—180. 316; Modus Orandi Deum (1524), LB, V, 1129B—C; Annotationes in Novum Testamentum (1516 et seq.), LB, VI, 27E, 241F—242E, 317C—321F.

⁶⁶) Querela Pacis (1517, LB, IV, 625B—C; cf. EE, V, 167. 172.

⁶⁷) De Bello Turcico Consultatio (1530), LB, V, 354A—B.

⁶⁸) Ad Familiares, VI, vi, 5. Cf. EE, IV, 373. 13—15; 524. 557—526. 614: VII, 63. 151—153; Querela Pacis (1517), LB, IV, 636B—C.

⁶⁹) Querela Pacis (1517), LB, IV, 638, B—C.

⁷⁰) Ibid., IV, 636D, 637C; Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, pp. 238—243.

⁷¹) Dulce Bellum Inexpertis (1517), Adagia, LB, II, 965D—966D; Querela Pacis (1517) LB, IV, 636B.

⁷²) EE, I, 553. 68—86 (this letter was the original of Dulce Bellum Inexpertis); Education of a Christian Prince (1516), trans. Born, pp. 252—253.

⁷³) This dates from the time he witnessed Julius' triumphal entry into Bologna, after the city's surrender to the papal forces, in November, 1506 (EE, I, 431—433;

fidence that his successors in the Holy See, Leo X, Adrian VI (whom he had known) and Clemens VII, would take the lead in promoting international amity. Yet we find him writing in the early 1520s as though he despaired of the Papacy's possessing or recovering sufficient moral prestige to be an effectual force for peace.⁷⁴) He feared, apparently, that it was far too deeply involved in "power politics" to have much chance of being accepted as an umpire in kings' quarrels.

Whether or not Erasmus deserves the place some have awarded him in the history and development of international law, or whether and to what extent he deserves to be regarded as a precursor of Grotius, he must have honorable mention as a propagandist for the very idea of international law. His notions of it were never worked out carefully. Like many of his ideas, they were convictions, brilliantly expressed at times, rather than systematic statements. Since he was no jurist or administrator or legate, he could not write with their experience. But he does seem to have had an intuition of the possibilities of international arbitration. Among the solutions he suggested for international feuds were some that our own epoch has sought: deliberate efforts to understand other countries and peoples better; settlement of boundaries; renunciation of war as an "instrument of national policy." If we must have national states, at least let them be at peace. Erasmus seems to have been more impressed by the potentialities for evil in national states, existing as independent political entities, than in the good they might do. His Christianity, his sympathy with ancient Stoic ideals, and his mediaeval inheritance invite us to treat him not only as a precursor of Grotius but, to an equal degree, a *laudator temporis acti*, nostalgic for the *pax Romana* of antiquity. Had the Holy Roman Empire of his time been able to secure a comparable peace, that empire would doubtless

435. 38—39; Annotationes in Novum Testamentum [1516] et seq., LB, VI, 455F; cf. Apologia ad Stunicam [1524], LB, IX, 361A), and is brilliantly expressed in the satire Iulius Exclusus (1513). Erasmus' authorship of this work has been questioned, but I believe he wrote it. Quite apart from Iulius Exclusus, however, there is plenty of evidence for his dislike of Julius, whom he makes a symbol for some things sadly wrong with the governance of the Church. Cf. De Copia (1512), LB, I, 86D—87A; Apologia ad Stunicam (1524), ibid. IX, 360F—361B, 370C; De Ecclesiae Concordia (1533), ibid., V, 485D; Ecclesiastes (1535), ibid., V, 898B—899C.

⁷⁴) Note his plain speaking about Julius in a letter to Leo X, 1515 (EE, II, 82. 93—83. 129). For some characteristic utterances in the early 1520s, ibid., IV, 592. 62—593. 69; V. 353. 22—26 (to Francis).

have seemed to him far preferable to any congeries of independent, and therefore quarrelsome, states. But the Empire could not secure a peace, and the independent states were here to stay. Then let each of them try to mind its own business. The cosmopolitan Erasmus seems to have thought that, given existing conditions, the best chance of peace lay in the practice by governments of a policy of enlightened isolationism.

III

If cosmopolitanism and internationalism are states of mind, so is nationalism. In the language of UNESCO's constitution, wars have their origin in the minds of men. And if this is so, the training of minds is a crucial problem for society; at all events, of the minds of those who will have power, whether public or private power. Any appraisal of Erasmus as writer and thinker must emphasize his rôle as educator, a teacher of teachers, as he has been called. To write about commonwealths was, for Erasmus as for Plato, to write on the aims and methods of education. His writings on political questions assume the primacy of education as fully as, for example, the *Republic* does. Erasmus, again like Plato, eschewed political activity because he thought himself better fitted for other modes of influencing society. He knew that, in Emerson's phrase, "every actual state is corrupt," corrupt because human beings are so. Yet, like his friend More, he believed that many of the prevalent social evils were avoidable.⁷⁵) Men were responsible for them; if men took responsibility for them, they could correct those evils. First they must understand clearly what the corruptions were that existed in the Church, in secular institutions, in human relationships; secondly, they must undertake to remedy matters. Erasmus' self-appointed task as scholar, moralist, and educator was to call attention to some of those evils and to show what might be done about them. His task, that is, was to try to create and guide public opinion. In practice, "public" opinion meant the sum of the informed opinions of a small educated minority. Erasmus sought to influence that minority directly by means of his writings on political and social questions, indirectly by improving their education. To the one activity belong his *Panegyricus*, 1504; *Institutio Principis Christiani*, 1516; *Querela Pacis*, 1517; *Sileni Alcibiadis*, 1517; *Scarabeus Aquilam Quaerit*, 1517; *Dulce Bellum Inexpertis*, 1517; *De Bello Turcico Consul-*

⁷⁵) Cf. R. P. Adams, "Designs by More and Erasmus for a New Social Order," *Studies in Philology*, XLII (1945), 131—145.

tatio, 1530; to the other, *De Ratione Studii*, 1511; *De Copia*, 1512; *De Pueris Instituendis*, 1529; *De Civilitate*, 1530; his translations; and his grammars (Valla, Gaza, Lyly). Some other writings, e. g. the *Colloquia*, belong to both.

Formal schooling should be based on *bonae litterae*. This phrase sums up what Erasmus meant by a liberal education: the kind of education he believed in, and indeed the only kind he knew or cared much about. It did not seem narrow to him, nor was it narrow if we accept his assumptions concerning the nature of knowledge and the purposes of education, as well as the society he wrote for. His humanism, and Renaissance humanism generally, never doubted that the foundation of studies should be the ancient Greek and Latin classics. "Almost everything worth knowing has been set forth in these two tongues."⁷⁶) Rightly considered, the classics embrace not only *belles lettres* but history, law, and philosophy. By deepening man's comprehension of his own nature and of history, they render him more humane, and prepare him to fulfill rationally his public and private duties. They inculcate taste: in literature, art, architecture, law, philosophy the achievements of classical civilization afford, by general consent, unique and permanent standards of excellence. Intelligent study of these models, therefore, should provide the secular basis for the education of those orders of society from which, generation after generation, Church and State and the learned professions fill up their ranks.

Though studied in the sixteenth century with what Erasmus and other humanists liked to think a new spirit, and with new insights, the classics after all were traditional and international in their appeal and authority. This was one of their advantages. European intellectual life was still largely international. And if educational practices varied at

⁷⁶) *De Ratione Studii* (1511), LB, I, 521 B. Erasmus' terms, *bonae litterae*, *liberalia studia*, are no less but no more vague than their nearest English equivalent, "liberal education." *Liberalia studia* must be based on the study of Greek and Roman classics. Art and learning are "humanistic" because they are distinctively human enterprises: "The proper study of mankind is man." "*Bonae litterae reddunt homines*" (*Querela Pacis* [1517], LB, IV, 628 D); "*ea studia sine quibus nec homines sumus*" (EE, II, 368. 199—200). Cf. A. Renaudet, "Autour d'une définition de l'humanisme," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, VI (1945), 7—49; R. Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana* (*Studien der Bibliothek Warburg*, [1931]); G. Weise, "Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI (1954), 161—171, 284—293.

different times and in different places, far more important was the fact that everywhere the classics were the staple of the curriculum. All educated men of the classes Erasmus wrote for had, he believed, a common cultural heritage⁷⁷) in addition to their national or civic traditions. They should, then, have a common education, rooted in the past but serving the present and future. Latin, the international language of culture (and the only language Erasmus wrote), was itself the living symbol of a common heritage. Erasmus' preference for it was more than a mark of conservatism or an indication that he addressed himself to particular classes of readers; it was an expression of his Europeanism, his cosmopolitanism.

Of international community, classical tradition had much to say and many examples to show. To Erasmus, the more intimately one knew the mind of antiquity the more plainly the spiritual and social unity of Europe appeared an historical fact and at the same time a goal to attain. Just here is our difficulty. Our own cultural situation is so different that we need to make a special effort of imagination to appreciate the appeal of ancient ethical, political, and historical writings for the Renaissance mind. We cannot hope to understand the kind of literary and ethical culture Erasmus personified unless we study sympathetically the nature of the persuasiveness and authority that Stoic, Platonic, Ciceronian, or Augustinian utterances had for him and his followers. The fault is ours, not his, if those utterances seem commonplaces, and even rather boring commonplaces at times. To one who attached the enormous importance Erasmus did to the continuity of European culture and to the recovery or restoration of unity, ancient ideals were living inspirations, not merely historical sources. His outlook on questions of government, or of peace and war, had much in common with Ciceronian and Augustinian tradition. Stoic notions of human brotherhood, Ciceronian emphasis on the idea of law, ethical standards as described in *De Officiis*, *De Finibus*, or the essays of Seneca⁷⁸) are only a few of the more significant classical influences pervasive in his works. A passage like this from the *Complaint of Peace*, though occasioned by sixteenth-century troubles, echoes sixteen centuries and more of Stoic doctrine:

⁷⁷) "Cives inter se sunt ac symmystae quicunque studiis iisdem initiati sunt" (EE, VII, 484. 33—34; cf. III, 511. 43—44).

⁷⁸) On Erasmus and Seneca, cf. *Inquisitio de Fide* (note 9, above), p. 117; Mesnard (note 14, above), pp. 128—129.

If the name of fatherland wins them [the warmongers] over, let them consider rather the fact that this world is the fatherland of all men; if ties of blood make men friends, let them remember that all men are sprung from the same ancestors.⁷⁹⁾

In the colloquy *A Fish Diet*, 1526, two characters discuss the wars between Francis and Charles. One tells what he would do if he were king:

Taking a vow of peace, I would at once proclaim a truce throughout my entire realm and demobilize the army, threatening with capital punishment anyone who so much as touched another man's hen. Thus, with my advantage or (I should say) the public's advantage of a state of peace, I would negotiate about boundaries or terms of marriage . . . If I were Emperor, I would reach an agreement without delay with the King of France, in this way: "Brother, some evil spirit stirred up this war between us, yet it was a struggle not for survival but for power. You have proved your worth as a brave and vigorous warrior. Fortune was on my side, and of a king made you a captive. What happened to you could have happened to me, and your disaster is a warning to us all of the human lot. We have discovered how this kind of conflict is injurious to both sides. Come now, let us contend in a different fashion. I grant you life and liberty; I accept you as an ally instead of an enemy. Let us forget all past misfortunes. Return free and unransomed to your people, keep your possessions, be a good neighbor, and hereafter let there be only this one contest between us: that each strive to outdo the other in good faith, duty, and generosity; nor each of us try to rule a larger kingdom than the other has, but each govern his own dominion more righteously."⁸⁰⁾

Both this and the shorter passage from the *Complaint of Peace* — and hundreds of similar ones could be quoted from his pages — reveal something of the depth of Erasmus' feelings on these topics quite as much as they impress (or fail to impress) one by the reasonableness of their arguments. His opinions on society and government, as on most other subjects, reflect convictions; they are seldom dispassionate observations or logical analyses.

Yet, however humanitarian in tone the two passages just quoted, however acceptable to anyone sympathetic with Erasmus' internationalism and pacifism, they are unrepresentative of him, or imperfectly representative, in one fundamental respect: they make no mention of religion. The lines from the *Complaint of Peace*, well-known ones, are not complete until we add the next sentence, which declares that, while

⁷⁹⁾ Querela Pacis (1517), LB, IV, 638F; and see EE, II, 369. 250—254.

⁸⁰⁾ LB, I, 794A—B.

home ties are binding, the Church is "one family, equally common to all." Erasmian teaching is that wars have their origin in the hearts of men, then in their minds. Both hearts and minds must be disciplined, therefore; must be changed if possible. This is the work, not of education alone, but of education in conjunction with religion.

Now take another quotation:

The distinction between Christians and other men is neither in country nor language nor customs . . . They dwell in their own fatherlands, but as if sojourners in them; they share all things as citizens, and suffer all things as strangers. Every foreign country is their fatherland, and every fatherland is a foreign country.

Here is a sentiment typical of Erasmus in his most exalted mood, and not unlike many we could find in the *Complaint of Peace* or other writings. Yet it is not by Erasmus at all, and not even from the Renaissance but from the (?) third-century *Epistle to Diognetus*.⁸¹) For "Christians" substitute "philosophers" and the passage looks like one that might have come from some ancient Stoic. It is quoted here to suggest how similar (*mutatis mutandis*) Stoic, ancient Christian, and Renaissance Christian humanist (if an Erasmus) could be in cosmopolitanism. For according to Erasmian principles, all enlightened men, Christian or not, ought to be cosmopolitan and international in outlook, and unprovincial with respect to time as well as space. For this very reason, an educated Christian utilizes whatever he finds to be true and reasonable in ancient pagan civilization.⁸²) But he does not forget that Christianity superseded paganism. Since, according to Erasmus' beliefs, the knowledge of truth possessed by ancient civilization, splendid though it often was, has been immeasurably enlarged and deepened by Christianity, the basis of modern ethics and politics (the social application of ethics) must be Christian. This conviction animates his Christian humanism, and accounts for the evangelical tone of his discourses on social and political issues. In preaching these doctrines he was, of course, anything but exceptional. The writer of the *Epistle to Diognetus* was far from being the first, as assuredly Professor Toynbee will not be the last, to urge in eloquent writings that the political standards and institutions of Christians must be something better than those of other men. This is not to

⁸¹) I quote from the Loeb Classical Library *Apostolic Fathers*, ed. and trans. Kirsopp Lake (1948), II, 359, 361.

⁸²) See a famous passage in the colloquy *Convivium Religiosum* (1522), LB, I, 681F—683E.

say, with Tertullian⁸³), that nothing is more foreign to Christians than the state, but that something greater and higher than national self-interest ought to govern the relations between states. Christianity is international, or it is not likely to be Christianity. Cosmopolitanism fuses with *humanitas*, but in the writings of Erasmus does so under the patronage of Christianity.

Religion and learning, which are not the same and never to be confused, nevertheless work together. Since the goal of scholarship is truth and understanding, learning serves the cause of religion.⁸⁴ "Christianity illuminating the seven liberal arts,"⁸⁵) that common theme of school sermons and stained-glass windows, was a conception of the proper and natural relations between piety and learning quite as prevalent and fruitful in the sixteenth century as in the thirteenth. The new academic foundations⁸⁶) of Erasmus' time, e.g. the Collegium Trilingue at Louvain, St. Paul's School, and the Tudor colleges at Oxford and Cambridge, had innovations in curriculum that distinguished them from mediaeval ones, but these foundations, like the older ones, were founded by Christians to be Christian centers of learning. That Colet vested the government of St. Paul's in the Mercers' Company instead of in the clergy was a fact that impressed Erasmus⁸⁷), though it was not unprecedented⁸⁸). This action did not, however, mean that Colet was a whit less pious, or less anxious about the spiritual welfare of the pupils, than were his mediaeval predecessors. It meant merely that he thought (as Erasmus tells us) that his school's funds would receive better care.

⁸³) Apol., xxxviii, 3.

⁸⁴) I cannot agree with Caspari's assertion that a consequence for Erasmus of his Christian humanism was that "philological discrimination and rational understanding ultimately became more important than repentance and prayer" (Humanism and the Social Order in Tudor England [1954], p. 38). This is not the impression I get from reading such late works as *Modus Orandi Deum*, *Symbolum*, *De Praeparatione ad Mortem* or *Precationes*.

⁸⁵) Aristotle himself would not be studied were it not for Christians: "perisset et ille, nisi Christo fuisset admixtus" (EE, V, 319. 304). Erasmus' hostility to the pagan character of Italian humanism was one reason for his criticism of the Cicero-nians (cf. *ibid.*, V, 515. 19 n.; VI, 329. 18—26; 336. 37—44; 345. 12—18; 354. 51—53).

⁸⁶) Cf. P. S. Allen, "The Trilingual Colleges of the Early Sixteenth Century," in his *Erasmus: Lectures and Wayfaring Sketches* (1934), pp. 138—163.

⁸⁷) EE, IV, 518. 366—370.

⁸⁸) J. A. R. Marriott, *Life of John Colet* (1933), p. 127.

Erasmus' cosmopolitanism was due to temperament, experience, reading, reflection, religion. Of these, religion, in my opinion, contributed most. Education or culture cannot produce the kinds of persons and personal and political relationships desiderated by him unless it is illuminated and controlled by the Christian religion. Some of the older and conventional accounts of the Renaissance and the "New Learning" underemphasize this truth, but it is inescapable. "The worldly and pagan sides of the Renaissance have nearly always been overrated," as Huizinga⁸⁹) wrote — correctly, I believe. In the works of Erasmus, at any rate, there is more religion than many modern readers seem to realize. However much and however rightly we enjoy the *Praise of Folly* or the *Colloquies*, these were to Erasmus "trifles which he threw off to amuse himself, and of which he never ventured to be proud;"⁹⁰) we must read his editions of and his notes to the *New Testament* and the Fathers, his *Paraphrases*, commentaries on the *Psalms*, and many other exegetical and hortatory writings if we are to judge him as he wished to be judged; that is, by his serious labors.

As an historical figure, he may represent to us today, as Professor Bainton has remarked, "that cosmopolitan outlook which after the demise of Christendom has remained to us as 'European culture.' It is very largely a secular culture and for that reason is ceasing even to be culture and is powerless to unite."⁹¹) His cosmopolitanism was religious, however. He never dreamed how far secularism would reach. Without attempting here to pronounce upon the adequacy or inadequacy of his writings on religious or social questions, I must at least repeat that underneath its rhetoric, moralizing, and allusiveness, Erasmus' criticism of society rests on Christian presuppositions about the nature of man. If such criticism is Christian, it cannot place national interests or national pride first when these are harmful to the general good of men. This principle explains Erasmus' approach to problems of war, government, and international relations. It accounts for his stress on what one would like to call a sort of liberalism — the liberalism that, in Lord Acton's words⁹²), "wishes for what ought to be, irrespective of what is" — were not this word almost hopelessly ambiguous nowadays. In Christendom, government ought to be a branch of Christian ethics. Unfortunately, as Erasmus and everybody else knew, it was not.

⁸⁹) Erasmus of Rotterdam, trans. F. Hopman (1952), p. 113.

⁹⁰) P. S. Allen, *Erasmus: Lectures and Wayfaring Sketches* (1934), p. 1.

⁹¹) R. H. Bainton (note 25, above), p. 292.

IV

It is easy and popular to contrast Erasmus with his two great contemporaries, More and Machiavelli, and naturally this contrast consists of treating Erasmus as one who, exempt from the responsibilities of political office, could theorize comfortably from a safe distance. Comparison or contrast is the more inviting because the best-known political writings of the three men were composed about the same time. Machiavelli's *Prince* was written (but not published) in 1513; More's *Utopia*, a book with which Erasmus had a close connection, and Erasmus' own *Education of a Christian Prince* both appeared in 1516. Erasmus has been contrasted unfavorably⁹³) with More because, while More decided that his duty lay in giving up the private life he preferred and entering the King's service, Erasmus played the part of an "unattached" or a "detached"⁹⁴) intellectual who, remaining above the battle, had nothing but refurbished platitudes to offer towards solving the problems of society.⁹⁵) This view is rather hard on Erasmus, but with regard to More it is certainly correct.

"Unattached" or "detached" intellectual is a gibe well understood nowadays. Undoubtedly Erasmus was detached in the sense that he did not need to bear the burden and heat of the day, or, like More, experience the agony of having to sacrifice one deep loyalty to another. More was the keener diagnostician of social ills, at least those of England. Most important of all, he realized better than did Erasmus that the battle could not be won with words alone: he became involved in it personally, and by deliberate choice. At the same time, it is only fair to remark that Erasmus did not consider himself completely detached. No one who is sufficiently concerned about political questions to write on them for publication is altogether detached from them. He may be ineffectual, but that is not the same as being detached. Erasmus looked

⁹²) G. Himmelfarb, Lord Acton (1952), p. 204.

⁹³) Most recently by J. H. Hexter, *More's Utopia* (1952), pp. 63—64, 124—125.

⁹⁴) "Unattached" on pp. 124—125 of Hexter's book, "detached" in the index, s. v. "Erasmus." They are not quite the same thing.

⁹⁵) "To the ancient and traditional social criticism and satire Erasmus imparted a high literary polish, and that is about all . . . The Praise of Folly, The Complaint of Peace, and the long satirical adages are inadequate as social criticism because they point to the sickness of early sixteenth-century Christendom but scarcely ever penetrate inward to discover the roots of the disease" (Hexter, *More's Utopia*, pp. 63—64). This criticism "in no way applies to More" (*ibid.*, p. 64).

upon himself as free from the perils and restraints imposed by public office, but free to comment on affairs, not to ignore them.

Judged by their writings alone, neither More nor Erasmus could be called a successful reformer, if we are to accept Etienne Gilson's criterion: "The real reformer is not the man who sees that a reform is needed; nor is he the man who, in season and out of season, preaches the necessity of that reform; the true reformer is the man who achieves it."⁹⁶) What reforms in England did More achieve by the publication of *Utopia*? What wars did the *Complaint of Peace* stop or prevent? Ideas do not take root overnight. The worth of the ideas in the *Complaint of Peace* or *Education of a Christian Prince* — or *Utopia*, for that matter — must be judged on other grounds than those of immediate, demonstrable effects on society. The worth of men's characters is a quite different question. More's public career and martyrdom do not necessarily demonstrate the worth of the ideas in *Utopia*. What they demonstrate is the rectitude and heroism of his character, a character capable of a grandeur that was beyond Erasmus.

Proximity in date of composition of *The Prince* and the *Education of a Christian Prince* is suggestive of the co-existence in Renaissance political thought of what are sometimes opposed as "realistic" and "idealistic" doctrines.⁹⁷) Certainly the differences between Machiavelli and Erasmus are perennially instructive. Their political writings express two abiding conceptions of human nature, and consequently of social and international relations. Yet, although we understand in a general way what is meant by labeling Machiavelli's judgments "realistic" and those of Erasmus "idealistic," these terms are not entirely satisfactory. They have too many nuances and are too productive of ambiguities to be used without more stringent definition than, ordinarily, they seem to receive from writers on the Renaissance. If, for example, the word "realistic" refers to Machiavelli's empiricism, to his confidence that he judged men as they actually were and had always been, not as they

⁹⁶) Reason and Revelation in the Middle Ages (1936), p. 70.

⁹⁷) For example, in F. Gilbert's valuable articles, "The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli," *Journal of Modern History*, XI (1939), 450; "Political Thought of the Renaissance and Reformation," *Huntington Library Quarterly*, IV (1941), 453; A. Renaudet, *Machiavel* (1942), p. 141; F. Caspari (note 14, above), pp. 36—37. See Gerhard Ritter's essay, *Die Dämonie der Macht* (1948), and Renaudet's *Erasmus et l'Italie* (1954), pp. 178—186.

ought to be⁹⁸), wished to be, pretended to be, or imagined themselves to be; that by understanding their true nature he could account for their characteristic political behavior and thus interpret the lessons of history — very well, but then Erasmus too might with some justice be called “realistic.” For he too believed he knew what men were “really” like; and surely his writings attest his keen observation of many sides of human nature (or did the author of the *Praise of Folly* and the *Colloquies* not know human nature?), even though, unlike Machiavelli or More, he had had no experience in government and even though his political postulates were so largely traditional. Again, Machiavelli and Erasmus were both “realistic” in approaching political questions through the device of writing for the education of princes. If, on the other hand, “realistic” refers to Machiavelli’s much-debated principle⁹⁹) that in statecraft ends justify means if the ends are necessary ones, then the epithet does not fit Erasmus.

Probably it is safe to assume that those who call Machiavelli “realistic” mean primarily that his experience was more reliable as well as more extensive than Erasmus’, and consequently that his opinions are *truer*, less fanciful. Whether they are or not, let us venture to assert that a contrast between “realism” and “idealism” in these matters does not help us very much. In ethics, is there after all a satisfactory distinction between “realistic” and “idealistic?” In one sense, must not all ethics be idealistic, what passes for “realistic” being actually a denial of ethics altogether? We can call Machiavelli an idealist, as we can call him a moralist and a patriot. If he held that ends justify means, at least the end he had in view was the general welfare. The prince must prefer public to private good; otherwise he is a tyrant. What is the fundamental difference between Erasmian and Machiavellian idealism? Stated as concisely as possible, it is that the former purports to be Christian, the latter does not; *its* sources of value, and therefore of moral judgment, are simply different from the Christian ones. If a man of “ideals,” whatever those ideals be and whatever their source, may be said to be

⁹⁸) “There is such a difference between the way men live and the way they ought to live, that anybody who abandons what is for what ought to be will learn something that will ruin rather than preserve him, because anyone who determines to act in all circumstances the part of a good man must come to ruin among so many who are not good” (The Prince and Other Works, trans. A. H. Gilbert [1946], p. 141. The passage is in ch. xv).

⁹⁹) The Prince, xv, xviii; Discourses, I, ix.

in some sense religious, then even this term is conceivably applicable to Machiavelli. But what is at issue here is *what* ideals and *what* values are accepted as authoritative and compulsive for statesmen. Even if it could be argued that the ideals which furnished guiding principles for Machiavelli's political thought were religious ones, the religion in question would not be Christianity but something else. Erasmus, on the contrary, as a Christian, was committed to political principles and solutions, and therefore to certain presuppositions as well, that play little or no part in *The Prince* and could not appeal to Machiavelli as offering tenable grounds for political success.¹⁰⁰) Needless to say, there is no evidence that Erasmus ever read a line of Machiavelli.¹⁰¹) Speculation about what his reaction to *The Prince* would have been may be idle, but one cannot help wondering whether, had he read it, he would have understood what Machiavelli was driving at. They belonged to different families of minds. However much Erasmus had traveled, however wide and deep his erudition, his very conceptions of life and society, plus his lack of passionate interest in Italian politics, would have disqualified him, one suspects, from taking in the full significance of *The Prince*.

"Whoever proclaims Christ proclaims peace."¹⁰²) Only by recognizing how dynamic for him was the idea that Christianity was a gospel of peace, can we appreciate the organic basis of Erasmus' internationalism and cosmopolitanism. To him, patriotism was not enough. Above all nations was humanity.

The Angle hates the Gaul merely because he is a Gaul. The Briton is hostile to the Scot simply because he is a Scot. German is at odds with Frenchman, Spaniard with both. O the disgrace of permitting a silly place name to cause differences! Why do not so many things work together, rather, to reconcile men? The Briton wishes ill to the Gaul. Why not, rather, a man wish a man

¹⁰⁰) As Ernst Cassirer observed, it is no coincidence that the rehabilitation of Machiavelli's once sinister reputation was the work of the nineteenth century, a period in which nationalism became "the strongest impulse and driving force of political and social life" (*The Myth of the State* [1946], p. 123).

¹⁰¹) The name of Machiavelli had at least come to his attention, however, for a correspondent, in an interesting letter of 1535, describes Machiavelli as "rerumque politicarum callentissimus" (EE, XI, 93. 504). Lines 501—509 apparently refer to Machiavelli's *Discourses*, I, xii.

¹⁰²) *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 630B; cf. 629D. 630D. 631F—632A. "Summa nostrae religionis pax est et unanimitas" (EE, V, 177. 217). There are dozens of similar passages in EE.

well? Christian wish Christian well? Why is some trifle capable of swaying them more than so many bonds of nature, so many ties of Christ, can? A place parts bodies, not minds. The Rhine once separated Gaul from German, but the Rhine does not separate Christian from Christian. The Pyrenees sever Spaniards from Gauls, but do not disrupt the communion of the Church. The sea parts Angles from Gauls, but does not break up the fellowship of faith.¹⁰³⁾

Zusammenfassung

Erasmus' Kosmopolitismus spiegelte eine spezifische Kultur, eine charakteristische, intellektuelle Weltanschauung wider. Obwohl dieser Kosmopolitismus weit mehr als nur politische Ideen umfaßt, erscheint es zweckmäßig, an ihn vom politischen Denken des Erasmus heranzutreten, das, obwohl es nichts Neues bringt, doch wertvoll ist als höchster Ausdruck eines geschichtlich bedeutsamen Geistes-typus — des christlichen Humanismus der Renaissance. Seine politischen Schriften — eine Mischung von antiken und christlichen Elementen, verstärkt durch persönliche Beobachtungen und Erkenntnisse — zeigen, daß er sich der Gegensätze zwischen seinen antik-christlichen Idealen und den politischen Zuständen seiner Zeit wohl bewußt war.

Besorgnis für den Frieden und Haß gegen den Krieg — das schlimmste und unchristlichste aller sozialen Übel — regten ihn zu zwei Schriften (*Querela Pacis* und *Dulce Bellum Inexpertis*, 1517) an, die zum festen Bestand jeder Friedens-propaganda geworden sind. Da der Krieg im Geist der Menschen beginnt, ist das soziale Hauptproblem die Bildung. Bei der Beurteilung des Erasmus muß vor allem seine Rolle als Erzieher, dem es darum ging, die öffentliche Meinung zu bilden und zu lenken, betont werden.

Humanismus, Internationalismus und Kosmopolitismus des Erasmus fußen auf der christlichen Religion. Herz und Geist müssen in Zucht genommen werden, was nur möglich ist, wenn Religion und Bildung zusammenwirken. Der Kosmopolitismus verschmilzt mit der *Humanitas* unter der Patronanz des Christentums. Die Gesellschaftskritik des Erasmus beruht auf christlichen Anschauungen von der Natur des Menschen. Eine derartige Kritik muß das Wohl der Menschheit über rein nationale Interessen stellen.

Wenn Erasmus mit Morus oder Machiavelli gegenübergestellt wird, tut man ihn gewöhnlich als „unrealistisch“ und politisch weltfremd ab. Weder Erasmus noch Morus hatten als Sozialreformer Erfolg. „Realismus“ ist ein zu vager Begriff, als daß er eine befriedigende Unterscheidung zwischen Erasmus' und Machiavellis Denken ermöglichen könnte. In Wirklichkeit waren beide Idealisten; Erasmus' Idealismus war vom Christentum inspiriert, Machiavellis nicht. Darin liegt der fundamentale Unterschied.

¹⁰³⁾ *Querela Pacis* (1517), LB, IV, 630D—E.

The Christian Communism of the Hutterite Brethren

by Robert Friedmann¹⁾

In recent years more and more attention has been paid to that strange group of Christian sectarians in northwestern United States and Canada, called the Hutterites, who are living there on great farm colonies in complete community of goods, and who are healthy, economically successful, and increasing in number in spite of a rigid austerity. The amazing thing is that they have been living this kind of life for 425 years, a phenomenon truly unique in social and religious history. Were it not that they emphasize married life, the nearest comparison of their communities would be with monasteries where similar principles of organized communal living prevail. However, the difference in spirit and motivation is too great to allow any further comparison.²⁾

Social scientists have tried to study and understand these people, interpreting them sociologically, economically, and genetically. But it is obvious that they all have missed the central point, the deep Christian foundation upon which the Hutterites have built and still continue to derive their strength and courage. Only by a thorough study of the rich Hutterite manuscript literature of the sixteenth and seventeenth centuries can we discover the underlying principles which motivated these people in the first place and made possible a survival through all these centuries. This paper is an attempt to make just such an interpretation. But before we can enter upon it, two points must be discussed: first, a brief outline of the history of the brethren, which in itself is a subject of great interest; and, second, a description of the pattern of such communal life, both of four hundred years ago and of today.

The great movement of the evangelical Anabaptists of the sixteenth century was by no means uniform in character. Three distinct groups developed which may be distinguished as follows: (1) the Swiss Brethren, since 1525, led by Conrad Grebel, Felix Manz, and Jörg Blaurock, whose

¹⁾ Paper read at the annual meeting of the American Society for Reformation Research, New York City, December 29, 1954.

²⁾ Roland H. Bainton of Yale is inclined to compare these brethren with the Franciscan Tertiarians who also accepted a married status. I would admit that there actually exists some similarity which, however, should not be carried out too far.

spiritual descendants in America are the Mennonites; (2) the Dutch Mennonites, led since 1536 by Menno Simons and Dirk Philips, today represented by the Doopsgezinde of the Netherlands and the Anabaptists of northern Germany and Prussia, some of whom later emigrated to Russia and some descendants of whom are now settled in the western parts of the United States and Canada; and (3) the Hutterite Brethren in Austria, particularly in Moravia, since 1529, or, more specifically, since 1533, when Jacob Huter became their leader. The Hutterite group alone developed that remarkable system of communal living which should be called "Christian Communism."

I. Historical Development³⁾

If we say that the Hutterites represent the Austrian branch of the Anabaptist movement, that is correct only in a broad sense. It means that these brethren originated in part in the Habsburg lands, in particular Tyrol, and that some of them found a haven of relative peace and security in another of the Habsburg territories, Moravia, where, perhaps, the tradition of the Hussites made the manorial lords more tolerant than elsewhere. And here, in basically Slavic surroundings, they not only conceived but carried out their new ideal of Christian brotherhood in the form of a close living-together in unity of the spirit and complete community of goods both in consumption and in production. The earliest beginnings in 1529, partly born out of an emergency situation, can be omitted here, for the real founding did not begin until the coming of Jacob Huter, a truly charismatic and prophetic leader, who in 1533 established the communal type of brotherhood on such solid foundations that the group could somehow survive the vicissitudes

³⁾ Basic literature for this section includes the works by Johann Loserth, *Der Communismus der Mährischen Wiedertäufer*, Wien, 1894; R. Wolkan, *Die Huterer*, Wien, 1918; Lydia Müller, *Der Kommunismus der Mährischen Wiedertäufer*, Leipzig, 1927; John Horsch, *The Huterian Brethren*, Goshen, Ind., 1931; Fr. Hruby, *Die Wiedertäufer in Mähren*, Leipzig, 1935; also all the articles in the *Mennonitisches Lexikon* and in the forthcoming *Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale, Pa.). Basic sources are the *Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn*, ed. by J. von Beck, Wien, 1883; *das Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder*, ed. by R. Wolkan, Wien, 1923; *Die Älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, ed. by A. J. F. Zieglschmied, Philadelphia, 1943; and *Das Klein Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder*, ed. by A. J. F. Zieglschmied, Philadelphia, 1947.

of their history through all the centuries. From now on they called themselves the Hutterites, or Hutterian Brethren. Huter was leader for only two years (1533—1535); early in 1536 he was martyred in Tyrol. Other strong and inspired leaders followed throughout the sixteenth century, such as Ulrich Stadler, Peter Riedeman, and Peter Walpot; the colonies multiplied and grew by the addition of newcomers from many lands, mainly of the German tongue. That was, by the way, the fruit of a great and vigorous missionary campaign (one of the first of modern times) which reached as far as Holland, Italy, and East Prussia. During their best period, roughly between 1560 and 1590, more than one hundred such farm colonies, called Bruderhofs, existed both in Moravia and adjoining Slovakia, which would account for the approximately 25,000 members, including both baptized and children.

But then wars, a strengthened Counter-Reformation, and, from the beginning of the seventeenth century, a better organized Habsburg government brought this flowering to an abrupt end. In 1622, the brethren were expelled from Moravia, leaving all their farms with their rich inventory behind them. They now concentrated in Slovakia (still tolerant under Hungarian lords of the Reformed faith) and, since 1621, also in Transylvania (then under the suzerainty of the Turks). For the brethren this was the time of the third and fourth generation of Anabaptists, who were no longer as vigorous and prophetic as their predecessors. Once more, under the inspired leadership of the bishop Andreas Ehrenpreis, a revival was started about 1640—1660; but then a sharp decline set in. The eighteenth century saw intensified activity on the part of the Jesuits in Hungary, and the majority of the brethren turned Catholic.

Then something unexpected took place. A group of convinced Lutherans from Carinthia, expelled from their homeland for the sake of their Protestant faith, about 1750, were transferred to Transylvania. There they came into contact with the last poor remnants of the Hutterites. It was like a miracle: within a few years they themselves became Hutterites and staunchly embraced the principle of communal living. New persecutions drove the small flock of approximately two hundred determined brethren across mountain passes into Rumania (1767), and thence three years later to Little Russia (Ukraine). Here they again began their settlements, though on a reduced scale. Half a century later communal living was given up altogether, but about 1860 dedicated leaders tried it again, and soon with obvious success. Military conscription in Russia, however, made the brethren seek another land. Between

1874 and 1877 they all came to the United States where they first settled in three farm colonies in the prairie land of South Dakota, so similar in scenery to the Steppes of Russia. During World War I new sufferings at the hands of super-patriots occurred which prompted an exodus of the greater part of the brethren into Alberta and Manitoba, Canada. Today, both in the United States and Canada, we count nearly 120 colonies with a population of nearly 10,000, and they are still growing rapidly. To be sure, they have lost much of their former spiritual vigor, they do no more missionary work, they no longer write their sermons but read the old and time-honored ones, but in their convictions and principles they are as strong as ever, and most of their communal organization has been preserved almost unchanged. Above all, their young people continue loyally their traditional forms of living, and it appears that the group will continue its Christian Communism for a long time.

II. Description of Communal Life

Let us visit for a moment one of these Bruderhofs, not one of today, but one of four hundred years ago, one in Moravia or in Slovakia. One may still see some of these former Bruderhof establishments with their thatched-roofed and white-washed houses around a central courtyard or square, almost unchanged by the passing of time.⁴)

In the *Great Chronicle* of the Hutterites, a book of unique charm and value, we read of the "golden period" about 1560—1590, when they lived and worked together in a joyous brotherly fashion. "It was like a big clockwork," says the *Chronicle*, "where one wheel drives the other one, promotes, helps, and makes the whole clock function." Or still more graphically, "It is like a bee-hive where all the busy bees work together to a common end, the one doing this, the other that, not for their own need but for the good of all."⁵) Each Bruderhof was supposed to be self-sufficient, comprising between two hundred and three hundred souls. The entire brotherhood was guided by one bishop or *Vorsteher*, while each separate Bruderhof had one or more preachers (*Diener des Wortes*) and one head manager with several assistants (*Diener der Not-*

⁴) In 1925, I visited these colonies in Slovakia and reported about them in *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*, 1927 ("Die Habaner in der Slowakei"). Cpr. art. "Habaner" in *Menn. Lex.*

⁵) *Die älteste Chronik*, etc. (Ziegelschmied), 435—436 (to the year 1569) The same in *Geschichtsbuch der Hutt. Br.* (Wolkan), 334—335.

durft). All buying and selling was done by specially appointed men who took care of these duties for the entire community in a most efficient fashion. No one was to go idle. Everyone had to learn a craft or to do some ordinary manual labor as assigned by the manager (the *Haushalter*, *Wirt*, or, in modern America, "the boss"). Not only the men worked in this way, "as if they were being paid," as Grimmelshausen states in his *Simplizissimus*, describing such Slovakian Bruderhofs, but the women likewise were organized into work teams for cooking, spinning, sewing, caring for the children, and similar work. Due to an extremely ascetic outlook on life, hard and steady work six days a week was accepted as a matter of fact, while consumption was restrained to the absolute needs of the body. Accordingly, these colonies were soon thriving and highly successful, economically speaking. In the sixteenth century such large-scale, efficient enterprises were otherwise almost unknown – hence the temptation for the neighboring poor peasants to slander the brethren and to spread false stories of their secret wealth. Later these stories were used by the leaders of the Counter-Reformation.

Outstanding were the crafts of the brethren, above all their beautiful ceramics and cutlery. They were also skilled in carriage-making and in the production of a new kind of steel bed-frames. Occasionally we hear of intricate clocks produced for the nobility. Likewise unique were their bath-houses to which even the nobles flocked from far and near, as they also availed themselves of the excellent services of the Hutterite barber-surgeons and physicians.⁶⁾ Strict regulations were set up for all these crafts and activities, particularly after the end of the sixteenth century. Ordinances and regulations, called *Gemeinde-Ordnungen*, drawn up by the bishops, set up rigid standards both for the general conduct of the life of the brethren and for the operation of their crafts. The most outstanding of these regulations (reminiscent of monastic *regulae*) is the one of 1651, by Andreas Ehrenpreis, which is still in use today.⁷⁾ Among other things it reminds the brethren that no form of private property was allowed, not even that of their beautifully handwritten books, otherwise

⁶⁾ Cfr. R. Friedmann, "Hutterite Physicians and Barber-Surgeons," *Menn. Quarterly Review*, April 1953, 128–136, and John L. Sommer, "Hutterite Medicine and Physicians in Moravia in the Sixteenth Century and After," *ibid.*, 111–127.

⁷⁾ Now published by A. J. F. Zieglschmied in the appendix to the *Klein Geschichtsbuch der Hutt. Brüder*, 1947, 519–532. See also the article "Ehrenpreis, Andreas," in the *Menn. Lexikon*, I, 530–532.

their most precious possession. Naturally all forms of inheritance remain abolished. All earnings gained by outside work are to be placed into a common purse; and even if someone should find a coin on the road, it also must go into this purse.

Concerning the upbringing of children and the education of the young people, it is characteristic for this kind of communal living that family life was minimized as far as possible. Thus the little ones stayed in the parents' room only until they were two or at the most three years old. Then they were put into the *Kleine Schul* in each Bruderhof, a kind of Kindergarten and boarding school (unique, by the way, for the Europe of the sixteenth century), where teachers, schoolmothers, and attendants cared for the entire group day and night. There they learned praying, proper behavior, a high degree of cleanliness, and, above all, living together in peace and co-operation. Later they came to the *Große Schul*, the elementary school, again combined with complete board. The school was said to be so well run that even nobles sent their children to it, although they learned hardly more than reading and writing.⁸⁾

At twenty or twenty-one years of age, after thorough instruction, the young people were baptized. Sometimes this took place even later, just as each one felt capable of accepting such a solemn *covenant with God* which would bind one as much as a monk was bound by his monastic vows. Baptism was interpreted (according to I. Peter 3 : 21 in Luther's translation) as "the covenant of a good conscience with God." It meant the acceptance of an obligation and the promise never to deviate from the prescribed path of the brotherhood.

To the middle of the nineteenth century the practice of choosing mates was rather peculiar. Romance and courtship were completely condemned as the product of our individualistic and secular civilization. Even today such emotional motives are reduced to a minimum. The elders more or less chose the spouses, and this selection was accepted silently presumably often with quiet resignation.⁹⁾ After all, the purpose

⁸⁾ Incidentally, the penmanship of their manuscript books is still today an object of amazement. Two examples can be seen in the Menn. Lexikon, article, "Geschichtsbücher der mährischen Täufer," II, 94—95.

⁹⁾ We have several objective descriptions of these marriage customs: first, a letter by Stephan Gerlach, Professor at the University of Tübingen, who in 1578 visited his sister in the colonies of Moravia. G. Bossert, Quellen z. Gesch. der Wiedertäufer, I. Herzogtum Württemberg, Leipzig, 1930, 1107; second, a letter

of married life was exclusively the procreation of children according to God's command to the patriarchs of old. That alone vindicated the institution of marriage. As one early Hutterite brother said, "God winks at our marital work . . . on behalf of the children, and does not reckon it upon those who act in fear and discipline." And then, somewhat mournfully, he adds, "The spirit of God sighs in all His children because it is not quite possible that this marital work can be performed absolutely purely, denying all evil lust, as the blessing of God to multiply and be fruitful."¹⁰)

Finally, all meals were taken in one common eating room, all men sitting at one side and the women at the other side. Any mingling of the sexes was more or less frowned upon. Even at wedding festivals bridegroom and bride sat at separate tables.

III. The Motives and Arguments for this Christian Communism

The central theme of this study concerns the analysis of the underlying spirit or genius of the brotherhood which brought it into existence and enabled it to survive. Since all human actions have many and often contradictory motives, such an analysis is by no means a simple matter: hence the following discussion is submitted merely as an essay in interpretation, although its basic orientation at least is undoubtedly correct.

It might be useful to look briefly at other attempts of interpretation. There is above all the sociological explanation that the Hutterites were primarily simple peasants, who as such were unsympathetic to our entire civilization as it had developed since Renaissance and Reformation, with its urban and highly individualized spirit. It is true that

by the Polish nobleman Andreas Rey de Naglovitz who visited the brethren in 1612. F. Hruby, *Die Wiedertäufer in Mähren*, 1935, 128 (or *Archiv f. Ref.Gesch.*, 1935, 8), also 73—74. In 1643, Andreas Ehrenpreis issued a special ordinance concerning the proper way of "matching," lamenting the rise of individualistic choosing and the weakening of the old customs. He admonished strongly to return to the old ways. Cfr. *Das Klein Gesch. B.*, 1947, 214—218. According to the same Klein GB, 437f, it was mainly Johann Cornies, a leading Mennonite in southern Russia around 1840—1850, who exerted all his influence to soften this old custom.

¹⁰) Lydia Müller, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, Leipzig, 1938, 228. Ulrich Stadler's *Sendbrief „Von der Erbsünde“*, 1536. Ulrich Stadler was one of the most profound "theologians" among the brethren of the first generation. His tracts are found in many codices.

an antagonism of this kind actually existed, however not so much because of a sociologically determined hostility of one class against another¹¹⁾, but rather because of a radical biblicistic outlook, emphatically dualistic, in which the Kingdom of God and its righteousness was contraposed to the "world," our secular civilization. Thus the reference to sociological determinism fails to a large extent to explain this particular way of life, so hard and full of sacrifices.

The same holds true for what Kautsky and other socialists claim to see in these communities, namely, the early beginnings of socialism. Nothing is farther from the truth. Where the Bible rules, there is no room or need for social utopianism.

Likewise unsatisfactory is the reference to certain economic emergency conditions during the earliest period of Anabaptism. True, a need of taking care of the many indigent among the brethren, reminiscent of the situation of the primitive church at Jerusalem, did actually exist and led to the pooling of goods in 1529.¹²⁾ But such an emergency motivation would never have produced survival for any protracted period of time. The primitive church in Jerusalem itself soon abandoned its experiment in communal living. Above all, it was not such a situation in 1529, but Jacob Huter's radical reorganization in 1533, which actually established the new communistic pattern and point of view. It went far beyond the vague experimentation prior to this year 1533.

When we consult the Hutterite writings of the seventeenth century (by Claus Braidl, Joseph Hauser, and Andreas Ehrenpreis) or of present-day members of the Hutterite Brotherhood, we almost uniformly meet but one answer: the reference to the primitive church as described in the Book of Acts, chapters 2, 4, and 5, plus some further texts interpreted in the light of these chapters. The brethren understood themselves as obeying to the letter the Holy Scripture, following strictly the model of the first church without any further questioning.

¹¹⁾ In the sixteenth century by no means all brethren were peasants. Compare P. Dedic, "Social Background of the Austrian Anabaptists", *Menn. Quart. Rev.*, 1939, 5—20.

¹²⁾ The great Chronicle of the brethren, written by Caspar Braitmichel (around 1560—1570), reports this event, thoroughly in the style of the Bible, as follows: "At this time these men spread out a coat before all the people, and everyone put upon it his possession, with a willing and unconstrained mind, and they did so for the support of the needy according to the teachings of the prophets and the apostles." *Geschicht Buch der Hutt. Br. (Wolkan)*, 63 (or *Älteste Chronik*, ed. Zieglschmied, 87).

Although this explanation comes nearer to the center of our problem because of its strong biblical orientation, it does not really explain how this great venture in communal living started and throughout its first century maintained such a strong attraction for many seekers. After all, the mere reference to a historical antecedent lacks that spiritual vigor which alone makes such a sectarian movement possible and capable of growth and survival. Hence we must seek further to find a more satisfactory answer. Fortunately, the earliest writings of the brethren allow us to gain deeper and more adequate spiritual insight. And it is this early period alone which matters and reveals a power and charismatic authority never again reached in later generations.

The epistles and confessions of faith and the tracts by Jacob Huter, Peter Riedeman, Ulrich Stadler, Peter Walpot, and all the lesser known brethren, the numberless martyrs and witnesses to their faith, clearly disclose three major motives which produced the facts here discussed.

Motive one is brotherly love in action, the strong longing of Christians for brotherly sharing and togetherness.

Motive two is "Gelassenheit," a term derived from the mystics and almost untranslatable. It means yielding absolutely to the will of God with a dedicated heart, forsaking all selfishness and one's own will.

Motive three, finally, is obedience to the divine commandments, understood as the inevitable consequence of the attitude of Gelassenheit. As one gives up one's own will, one naturally accepts God's commandments as the basis and guidepost for all further actions.

Motive one: the idea of love — brotherly togetherness and mutual giving and sharing — was present among the brethren at all times. It was the very center of Jacob Huter's work. He visualized the brotherhood as a great family. Since in such a family all material things are shared as a matter of fact, this should also be the case in a true *Gemeinschaft*, or community. And so we read throughout our records confessions like this: "Love is the tie of perfection . . . Where she dwelleth she does not work partial but complete communion. It means having everything in common out of sheer love for the neighbor."¹³) "Where Christian love

¹³) This quotation is taken from the confessional document called "The Five Articles of our greatest quarrel with the world, etc." (Die Fünf Artikel des größten Streits zwischen uns und der Welt) contained in the Great Chronicle, and inserted to the year 1547. The third article deals with Von der wahren Gelassenheit und

of the neighbor does not produce community in things temporal, there the blood of Christ does not cleanse from sin.”¹⁴) In short, “Private property is the greatest enemy of Christian love.” In love all men are considered equal and united in the oneness of the Spirit. The reference to the Book of Acts in these early tracts, however, serves not as a motivation but rather as an undergirding of this love-motive, as an exemplification of how it works, and as an assurance that this way is the right one. It was never to be understood as a strict commandment of God to be followed in obedience without any further questioning.

The *second motive* is “Gelassenheit,” a term of great richness, meaning self-surrender, yieldedness, the giving of one’s self to God’s guidance, even unto death. Among the Hutterites it also means the forsaking of all concern for personal property, thus leading almost naturally to a complete community of goods. At the earliest period this idea of Gelassenheit almost dominates the thought of the brethren. “To have all things in common, a free, untrammelled, yielding, willing heart in Christ is needed,” writes Ulrich Stadler about 1536.¹⁵) “Whosoever is thus inwardly free and resigned (*gelassen*) in the Lord is also ready to surrender all temporal possession.” To the rejoinder that such a community of goods is not a commandment of the Lord, the same brother answers as follows: “To serve the saints in this way with all one’s possession is true and genuine self-surrender (*Gelassenheit*), and it is also the way of brotherly love. In summa: one brother should serve the other, live and work for him, and no one should do anything for himself.” Elsewhere we read, “If you want to become a disciple you must resign to such a Gelassenheit and must renounce all private property.”¹⁶)

Christlicher Gemeinschaft der Güter. (Cfr. Älteste Chronik, ed. Zieglschmied, 285—296).

¹⁴) Andreas Ehrenpreis, Ein Sendbrief . . . brüderliche Gemeinschaft das höchste Gebot der Liebe betreffend (written 1650, printed for the first time 1652). Aufs neue herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Scottdale, Pa. (Menn. Publ. House), 1920, 49. The entire “Epistle” (actually a long tract) is a great defense of the principle of community of goods as the true expression of Christian love. In 1954, this epistle has been reprinted by the brethren in Canada.

¹⁵) This and the following quotation is taken from a beautiful meditation of the already mentioned brother Ulrich Stadler, entitled Von der Ordnung der Heiligen in ihrer Gemeinschaft und Leben (about 1536—1537), published by Lydia Müller, Glaubenszeugnisse, 1938, 225—226, also by R. Wolkan, Die Hutterer, 1918, 153—161.

¹⁶) Das Große Artikelbuch of 1577, sometimes also called Ein schön lustig Büchlein etc. (its author was most likely Peter Walpot, the Bishop of the

At this place it might be good to stress that this attitude leads to the establishment of complete community of goods, while other Anabaptists groups, likewise intent on practicing love, were satisfied with a "community of charity," a caring for the needy without the demand of giving up private property altogether. Such a community of charity was typical among the Swiss and Dutch Brethren.

The Hutterites, however, in their strict biblicism, became extremely sensitive and alert to the pitfalls of "mammon" in all its forms. "As the beetle lives in the dung, and the worm in the wood, so avarice (or greed) has its dwelling place in private property"¹⁷ (1599). Whosoever refuses communal living, they taught, shows obvious sympathy for avarice (or greed). And then they quote the example of the rich young man in the parable who could not enter the Kingdom of God because he was not willing to sell all that he had and give it to the poor. Avarice, the demon of possession, must therefore be overcome if true *Gelassenheit* is to be achieved. But once it has been overcome, there follows complete community of goods in brotherly togetherness and sharing. The ready acceptance of such complete community, incidentally, became the very touchstone of the regenerate. In particular it was also an indication whether or not a brother was capable and worthy of becoming a leader of the group.

Taken all in all, the Hutterites represent a most original type of "theocratic society" or "theocratic communism," as it was once aptly called¹⁸), a venture otherwise rather foreign to the western world. The brethren were aware of this antagonism to world and culture, but affirm-

brotherhood, 1565—1578). It is an elaboration of the "Five Articles," mentioned in note 13. This quotation, taken from the original codex, is quoted by R. Friedmann, "Eine dogmatische Hauptschrift der Hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren," in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1931, 210.

At this place a general remark may be inserted, namely the need for a distinction between genuine *Gelassenheit* (which by no means means passivism in life) and "Quietism" (as taught e. g. by Madame Guyon) which shirks any activity in order to be as passive a vessel of divine influence as possible. Anabaptism never went to such extremes as it never was in such a way individualistic-minded.

¹⁷) Johann Loserth, "Der Communismus der mährischen Wiedertäufer" in *Archiv für Österreichische Geschichte*, Wien, LXXXI, 1894, 240, quoted from a manuscript of 1599.

¹⁸) Franz Heimann in his excellent study, "The Hutterite Doctrine of Church and Common Life, a study of Peter Riedemann's Confession of Faith of 1540," in *Menn. Quart. Review*, XXVI, 32 (English version of a Vienna, Austria, Ph. D. thesis of 1928, translated by R. Friedmann).

ed time and again that no other way to salvation was possible. "It is but through *Gemeinschaft*, that is communal living, that the blood of Christ may cleanse sinful man. Christ cannot help us unless we follow him all the way, without any reservation."¹⁹)

This concept of "theocratic communism" naturally implies also the *third motive*, the principle of unconditional obedience by which we "bring into captivity every thought to the obedience of Christ" (II Cor. 10 : 5, as quoted now and then in Hutterite tracts). It means what the brethren never tired of repeating, that what really is needed for a true disciple is this: walking the "narrow path," breaking the self-will, and subsequently submitting to the will of God, whatever He may command.

It is quite obvious that this principle of obedience involves a certain paradox: on the one hand, it is the most profound and most spiritual principle imaginable where the individual surrenders completely to divine guidance and ask nothing for himself, doing only that which he feels is required of him, even if it should lead to martyrdom. "Not my will be done, but Thine." That means genuine discipleship. It is the spirit of the first generation of Anabaptists, in particular Hutterites, who gave up everything in order to obey God. Suffering was accepted almost gladly as the inescapable consequence of such acts of obedience.

On the other hand, such prophetic conditions hardly persist in the long run, and among the second, third, and fourth generations of Anabaptists this principle becomes more and more formalized and external. "This is the time-honored rule and regulation," and the individual must conform to it. Occasionally such "obedience" can become a real burden and a dependence upon the leader (bishop) and his bigness or smallness in matters of the spirit. Moreover, the danger is at hand that those who now meticulously obey these rules, laid down by the forefathers, readily believe that they are the righteous ones and consider all non-conformists unrighteous. In the long history of the brethren, this danger of legalism was not always avoided. But it should be said that the brethren in the beginning were well aware of this pitfall. In one of the finest tracts of early Anabaptism, called "Two kinds of obedience," a clear distinction is made between child-like and servile obedience,

¹⁹) This is a statement made to the writer by one of the Elders of present-day Hutterites in Alberta, Canada (Fall 1954). It expresses a general conviction of the entire brotherhood.

and a warning is given to beware of the latter. The tract, although not of Hutterite origin, is found in several Hutterite manuscripts.²⁰⁾

Although this new life in perfect community of goods did bring a certain external security through mutual help and service, it meant a hard, daily internal struggle with that part of man's nature which insists upon self-will and personal possession. The brethren by no means belittled this desire. In fact, they liked to quote in this connection a jingle which in the *Great Article Book* of 1577 concludes the third article "Concerning community of goods":

Die Gemeinschaft wär nit schwer
Wenn nur der Eigennutz nit wär.

Or in a free English translation:

Communal living would not be hard
If there were not such self-regard.²¹⁾

Zusammenfassung

Die vorliegende Studie unternimmt es, den Wurzeln und Motiven nachzugehen, welche zur Begründung christlicher Gütergemeinschaft unter den Hutterischen Brüdern führten und es ermöglichten, daß diese Gemeinschaft durch 425 Jahre fast unverändert aufrechterhalten werden konnte.

Kurz wird die Geschichte der Hutterischen Brüder dargestellt (vornehmlich an Hand ihres großen Geschicht Buches, das 1923, und wieder 1943 im Druck herauskam). Von besonderem Interesse ist die Erneuerung der Bruderschaft im 18. Jahrhundert durch Kärntner lutherische Transmigranten in Siebenbürgen. Heute leben etwa 10 000 Brüder auf etwa 100 Bruderhöfen in den Vereinigten Staaten und Canada, treu ihren alten Prinzipien, wirtschaftlich erfolgreich und innerlich gesund. Sie bewahren ihre deutsche Sprache und ihre alten Schriften.

Ein nächster Abschnitt beschreibt das Leben auf einem solchen Bruderhof vor 400 Jahren. Das Geschicht Buch vergleicht es mit einem Uhrwerk oder einem Bienenstock, wo alle füreinander arbeiten und niemand etwas für sich allein behält. Asketisches Leben und Arbeitsethos führten bald zu Wohlstand. Gemeindeordnungen, vergleichbar klösterlichen „regulae“, bestimmten bis ins einzelne Leben und Arbeit auf diesen Höfen. Privates Familienleben wird soweit als möglich zurückgedrängt, und die gemeinsame Aufbringung der Kinder wird als ein beson-

²⁰⁾ "Two kinds of obedience: an Anabaptist tract on Christian freedom," translated and edited by John C. Wenger, Menn. Quart. Review, January 1947, 18—22; see also H. F. Fosdick, *Great Voices of the Reformation*, 1952.

²¹⁾ John Horsch, *The Hutterian Brethren, a story of loyalty and martyrdom*, Goshen, Ind., 1931, 74.

deres Anliegen der Gruppe betrachtet. Mit 20 oder 21 werden die jungen Menschen getauft, wobei dieser Akt nach 1. Petr. 3, 21 als „ein Bund eines guten Gewissens mit Gott“ gedeutet wird. Er wird hier den Mönchsgelübden verglichen.

Der Hauptteil der Studie untersucht die Motive eines solchen „christlichen Kommunismus“. Nachdem soziologische und ökonomische Erklärungen als unzulänglich abgelehnt werden, versucht der Autor eine Deutung anhand von drei religiös-geistigen Prinzipien: 1. das Prinzip brüderlicher Liebe (das besonders bei Jakob Huter stark hervortritt). Privateigentum ist das größte Hindernis für solche christliche Liebe. 2. Gelassenheit (ein Ausdruck aus mittelalterlicher Mystik entlehnt): sie bedeutet bedingungslose Hingabe an Gottes Willen durch Aufgebung allen Eigenwillens. Die Brüder deuteten diese Gelassenheit auch im materiellen Sinne. „Alle Gaben und Güter gemein zu haben, dazu gehören freie, ledige, gelassene und völlige Herzen in Christo“ (L. Müller, Glaubenszeugnisse, 1938, S. 222). Die Brüder sahen im „Mammon“ das größte Hindernis zur völligen Nachfolge Christi, das nur durch Gemeinschaft überwunden werden kann. „Wo die Liebe mit dem Nächsten nicht so viel vermag Gemeinschaft im Zeitlichen zu halten, da macht das Blut Christi nicht rein von der Sünde“ — schrieb der Vorsteher Ehrenpreis in seinem großen Sendbrief, 1652. 3. Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes (im Sinne von 2. Kor. 10, 5). Dieses Motiv wird späterhin besonders häufig genannt, und es wird auf das Beispiel der ersten Kirche hingewiesen (Apostelgesch. 2 und 4). Allerdings enthält dieses Prinzip des Gehorsams eine gewisse Paradoxie: auf der einen Seite kann es das höchste Selbstopfer bedeuten, das Ergebnis wahrer Gelassenheit. Das war die Einstellung der frühen Täufer. Andererseits aber kann Gehorsam auch leicht in Gesetzlichkeit und Äußerlichkeit abgleiten, was besonders in späteren Perioden geschah, wenn die unmittelbare Geisterfahrung mangelte. Darum spricht auch ein früher Traktat vom „Unterschied zwischen kindlichem und knechtischem Gehorsam“.

Die Brüder wußten sehr wohl, daß trotz aller Sicherung des Lebens in solcher Gemeinschaft dieser Weg doch unendlich schwierig sei, und sie betonten darum immer wieder, daß ein ständiger Kampf notwendig ist gegen allen Selbstwillen und die sündige Versuchung des Privateigentums (was sie „Geiz“ nennen).

Der Brief des Erasmus von Rotterdam an Kurfürst Friedrich den Weisen vom 30. Mai 1519

Bemerkungen zu der Ausgabe der Erasmus-Briefe von P. S. Allen¹⁾

von Irmgard Höß

Im Thüringischen Landeshauptarchiv Weimar finden sich in der Registrande N 156 zwei Briefe des Erasmus an Kurfürst Friedrich den

¹⁾ Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami; denuo recognovit et auctum per P(ercy) S(trafford) Allen [ab Bd. III von P. S. Allen und H(elen) M(ary) Allen, ab Bd. IX von H. M. Allen und H. W. Garrod] Bd. I—XI, Oxford 1906 bis 1947.

Weisen von Sachsen. Der erste Brief aus Antwerpen vom 14. April liegt im lateinischen Original vor (Bl. 2—6) und wurde von dem Herausgeber der Erasmus-Briefe unter Nr. 939 (Bd. III) abgedruckt. In diesem Schreiben berührt Erasmus Fragen, über die Eck und Karlstadt in Leipzig disputieren sollten; außerdem geht er ausführlich auf Luthers Anschauungen ein, wobei er auf die in Basel erschienene Nachdruckausgabe von Luthers Schriften, die "Lucubrationes" Bezug nimmt.²⁾

Die folgenden Blätter des Weimarer Faszikels (Bl. 7/8) sind mit der deutschen Übersetzung eines im Original nicht erhaltenen Briefes des holländischen Humanisten aus der Feder Georg Spalatins ausgefüllt, der in Spalatins Übertragung das Datum "Louen, am Montag in der heyligen Crewtzwochen Anno Domini xv^cxix" trägt.

Allen druckt diesen Brief in der Spalatinschen Übertragung im Zusammenhang mit dem Schreiben vom 14. April (III, 939) ab. In der Vorbemerkung führt er aus, daß der Text nicht die Übertragung des Briefes aus Antwerpen sei, denn abgesehen davon, daß Luther darin nicht erwähnt werde, sei auch eine sonst nicht bekannte Tatsache angeführt, nämlich ein Schreiben des Kurfürsten, in dem dieser sich für die ihm von Erasmus zugeschriebene Ausgabe der Kaiserviten bedankt.³⁾ Der Herausgeber nimmt an, daß dieser Brief des Erasmus wenige Tage nach dem aus Antwerpen, und zwar am 18. April, geschrieben worden sei.

Diese Bemerkungen und die Einordnung des in Weimar nur in der Übersetzung Spalatins erhaltenen Briefes hält einer genauen Überprüfung nicht stand.

Unter III, 963 druckt Allen nach einer gedruckten Vorlage ein Schreiben des sächsischen Kurfürsten an Erasmus aus Grimma vom 14. Mai 1519 ab, in dem Friedrich der Weise eingangs nochmals dankend die Widmung der Ausgabe Suetons und anderer Historiker erwähnt, obwohl er diesen Dank schon in einem früheren, Justus Jonas mitgegebenen Briefe ausgesprochen hat; sodann geht der Kurfürst auf des Erasmus Brief vom 14. April ein.

Die Antwort des Erasmus auf dieses Schreiben des Kurfürsten

²⁾ Vgl. hierzu das Schreiben des Druckers Johann Froben an Luther, Basel 1519 Febr. 14. Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe Abt. Briefe Bd. I, Weimar 1930, Nr. 146.

³⁾ Das Widmungsschreiben vom 5. Juni 1517 ist nicht nur in der ersten Auflage der Erasmischen Edition der Kaiserviten vom Jahre 1518 enthalten, sondern ist auch in der bei Sebastian Gryphium in Lyon 1551 erschienenen Ausgabe, die mir vorlag, abgedruckt. Allen II, 586.

gibt Allen auf Grund älterer Drucke unter III, 979 wieder. In diesem Brief, den Erasmus "Louanii III. Cal. Iunias Anno M.D.XIX." — 30. Mai löst Allen das Datum richtig auf — datiert, drückt er seine Freude darüber aus, daß der Kurfürst die Zuschrift der Kaiserviten so gnädig aufgenommen habe, und gibt der Hoffnung Ausdruck, daß dieser weiterhin ein Beschützer und Förderer der Wissenschaften und Künste sein werde, die sich niemals undankbar zeigen würden.

Wie sich bei einem genauen Vergleich herausstellt, ist dieser lateinische Brief mit der Spalatinschen Übersetzung (LHA Weimar Reg N 156 Bl. 7/8) identisch. Ich drucke die beiden Fassungen im folgenden nebeneinander ab.

Allen III, 979

Illvstriss. Saxoniae

Duci Friderico Erasmi Roterod.

S.P.

Illvstrissime Princeps, pro studio quo tuae celsitudini Caesarum vitas a me recognitas dedicaui, iam nunc abunde magnam gratiam relatum existimo, posteaquam amantissimis literis sibi non ingratum fuisse testatur. Nam cum id operis destinarem, nondum mihi perinde praedicatum erat atque nunc est, quanta animi propensione faueres bonis literis adhuc cum veteris inscitiae patronis diglatiantibus, sed ita vt hostes nihil aliud assequantur reluctando quam quod et nostram illustrent victoriam et suam denobilitent stulticiam. Quicquid autem fauoris, quicquid benignitatis, quicquid subsidii tua nobilitas instaurandis honestis studiis et euehendis tuendisque studiorum assertoribus impendit, id totum in me collatum esse duco. Neque vero te poeniteat istius animi. Non erunt ingratae literae; quin magis trilingui facundia vindicem suum immortalis gloriae consecrabunt. Erit olim Fridericus adiutis studiis quam stemmatum luce nobilior. Ego posthac non verebor et alios ingenii mei foetus tibi dicare, quando feliciter

LHA Weimar Reg N 156

Bl. 7/8 (Allen III, Anhang zu Nr. 939)

Doctor Erasmus Roterdams ander vteutsche schrift an mein Gnedigsten Hern den Churfursten zu Sachssen etc.

1. 5. 1. 9.

Durchlauchtigster Furst vnd Gnedigster Herr. Fur mein trewmeynung auß welcher ich Ewr Churfurstlichen gnaden der Romischen keyser leben durch mich vbersehen vnd gebessert E. C. G. zugeschriben hab, halt ichs dafür das mir dafür gnugsame dancksagung, vergleichung vnd beschuldung gescheen sey, dieweyl E.C.G. mir mit irer allerfreundtlichsten schrift antzeigeth, das sie solche mein wolmeinung zu gnedigem danck vermarekt habe. Wann als ich mir furnam benants buch E.C.G. zuzuschreiben, war mir noch nicht so clerlich angetzeigt, als nun ist, das E.C.G. guten schriftten vnd kunsten so hoch vnd gnediglich geneigt were, welche gute kunste nachmals mit den ruckhaltern der alten vnwissenheit fechten vnd kempffenn. Aber doch also, das die feynde mit irem widerfechten vnd widerstreben nichts anders erlangen, dann das sie vnsern syg weytruchtiger vnd grosberumpter vnd ir eygene torheyt bekanten machenn. Aber alle die gnad, alle die mild vnd alle die hulff, so E.C.G. gute kunst widerumb zuerheben

cessit haec mihi audacia. Celsitudinem
tuam patriae, studiis ac pietati quam
diutissime incolumem tueatur Christus
Opt. Max. Louanii, III. Cal. Iunias,
Anno M. D. XIX.

vnd die verteydinger der freyen vnd
guten schrift zuffordern, zuhandthaben
vnd aufzubringen, vorwendeth, das acht
ich alles eben also vnd dafur also hat
E. C. G. solche gnad, gunst, huff vnd
forderung mir selbst ertzeigt. E. C. G.
bitt ich auch, sie welle sich je in keyn
weg solches ires gemuts vnd furnemens
rewen lassen. Wann die schrift vnd
kunste werden nit vndanckpar sein.
Sondern sie werden vil mer iren vn-
terhalter, erheber vnd ruckhalter mit
dreytzungischer redenhaffticheyt, mit
vnsterblicher vnd bleiblicher are vnd
glorien verewigen. E. C. G. wirt auch in
kunfftigen zzeiten darumb das sie den
kunsten so trewlich vnd gnediglich
gehoffen hat, edler sein dan von dem
edlen scheyn ires furstlichen haus vnd
herkommens. Ich will auch hinfur keyn
schew haben auch andere meines ver-
standts fruchte oder bucher E. C. G.
zuzuschreiben, weyl dise meine kun-
heyt so wol geraten ist vnd mir so
seliglich gegluckt hat. E. C. G. welle
Christus, der Allmechtig ewig Gott,
iren Landen vnd leuten, den kunsten
vnd dem gotlichen dinst auf allerlenget
gesundt vnd im leben vnthalten.
Geben zu Louen, am Montag in der
heyiligen Crewtzwochen, Anno Domini
xv^cxix. E. C. G.
williger diener Erasmus Roterodamus.

Spalatin hat sich bei seiner Übertragung die Freiheit genommen, nicht die römische Datierung der Vorlage zu übernehmen, sondern eine Datierung des christlichen Kalenders zu wählen. Bei der Auflösung der Spalatinischen Datierung ist Allen ein Fehler unterlaufen; er nahm an, daß die Kreuzwoche der Karwoche entspreche. Tatsächlich werden aber die Tage vom Sonntag Vocem iucunditatis bis Himmelfahrt — zuweilen auch die ganze Woche — als Kreuzwoche bezeichnet.⁴⁾ Der Sonntag

⁴⁾ H(ermann) Grottefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Bd. I, Hannover 1891, S. 109.

Vocem iucunditatis fiel 1519 auf den 29. Mai; unser Datum „Montag in der heyiligen Crewtzwochen“ ist also mit dem 30. Mai aufzulösen, was den III. Cal. Iuniis der lateinischen Fassung des Erasmus-Briefes entspricht.

La correspondance inédite de Martin Bucer

par Jacques Pollet

On sait tout l'intérêt qui s'attache aux lettres des Réformateurs du XVI^{ème} siècle. Elles nous renseignent, plus encore que sur les événements auxquels ils ont assisté, sur leur pensée religieuse, leurs intentions intimes, leur personnalité. Elles ont de ce chef une valeur documentaire de premier ordre. Aussi les éditions de correspondance de ce genre se sont-elles multipliées au cours du siècle dernier: on pense entr'autres aux volumes du *Corpus Reformatorum* ou de Herminjard. Oeuvre d'autant plus méritoire que la tâche n'était pas mince. Qu'on en juge par cette simple énumération: "La correspondance Bullinger contenait en 1932 11 400 lettres, mais on arrivera peut-être au chiffre de 12 000. Celle de Zwingli n'accuse que 1200 pièces, celle de Vadian 2000, celle des frères Blaurer 3000, celle de Luther 4000 environ, celle de Calvin 4200 environ, celle de Mélanchthon 7500."¹⁾ La correspondance de Bucer avec ses quelque 4000 pièces ne le cède nullement aux autres. Mais ce n'est pas le nombre des lettres qui fait son intérêt, c'est plutôt la qualité des destinataires et leur aire de distribution, qui embrasse une bonne partie de l'Europe d'alors. Une simple enquête sur ce point permettrait de se faire une idée du rayon d'action du réformateur strasbourgeois. Mais mieux encore, de 1523 à 1549 Bucer a été mêlé à presque tous les débats issus de la Réforme continentale. Si son regard se porte de préférence vers les pays de la langue allemande, il suit de près la politique religieuse en France et il s'y réfère maintes fois dans ses lettres. Enfin, outre cette importance historique, sa correspondance a une portée doctrinale certaine: elle permet de suivre les péripéties de la controverse eucharistique et jette sa lumière sur les problèmes religieux qui ont opposé les deux fractions de l'Allemagne luthérienne et la Suisse zwinglienne, comme aussi catholiques et protestants. A tous ces titres une édition critique du *Corpus epistolarum Bucer* s'impose. Cependant,

¹⁾ A. Bouvier, Henri Bullinger (Zürich, 1940), p. 35 (d'après Tr. Schiess, *Zwingliana* V, p. 397).

plus encore que celle des œuvres, cette édition suppose de nombreux travaux préliminaires. Nous voudrions dans cette note, sinon les amorcer, du moins poser des jalons et indiquer succinctement les conditions de la réussite.

Et d'abord, il convient de dresser le bilan des efforts accomplis jusqu'ici. Car l'édition de la correspondance de Bucer, encore qu'elle se situe toujours dans une perspective d'avenir (on aimerait qu'il en soit autrement du moins pour nous-même), n'est pas un projet qui date d'hier. On peut en faire remonter l'idée jusqu'aux contemporains de Bucer lui-même. Il existe aux archives municipales de Strasbourg un document assez curieux qui s'intitule: *Praefatio ad epistolas Bucerii*.²⁾ Il n'est pas signé; l'auteur se présente modestement comme le «typographe». Son avertissement au lecteur³⁾ débute par un éloge de Bucer, de sa personne et de son œuvre de concorde, pour passer très vite aux malentendus auxquels celle-ci a donné lieu, voire aux oppositions rencontrées. On a accusé Bucer d'inconstance doctrinale. La présente édition, qui contient le dossier épistolaire de la controverse eucharistique, fera justice de ce grief. L'auteur s'adresse de préférence aux «auditeurs et successeurs de Bucer»⁴⁾, ce qui donne à penser qu'il vivait à Strasbourg⁵⁾ au début de la seconde moitié du XVI^{ème} siècle. On incline à l'identifier, nous dirons bientôt pour quelle raison, avec Malleolus, professeur au gymnase et disciple de Jean Sturm. Son recueil n'a sans doute pas vu le jour. Retenons-en du moins ceci: au lendemain de la mort de Bucer (1551), ses disciples et amis se préoccupent de venger sa mémoire de certaines calomnies, et ils estiment (la préface le dit en propres termes), qu'il n'est pas de meilleure défense que celle que Bucer lui-même présente par sa correspondance. Celle-ci est le miroir fidèle de sa pensée, elle en traduit les démarches et en justifie les détours. Point n'est besoin de parler ici de contradiction, d'erreur.⁶⁾ On le voit, ces lettres choisies ont été réunies dans un dessein d'apologie. Comme Bucer lui-même avait en 1537 publié la correspondance de Zwingli et d'Oecolampade pour les défendre l'un et l'autre contre la critique, ainsi entendait-on faire à son endroit après sa mort.

²⁾ 57 Divers (XV^{ème} et XVI^{ème} siècles) n. 17. Cf.: Inventaire des Archives du Chapitre de St. Thomas de Strasbourg (1937), col. 143.

³⁾ Typographus lectori S. (main du XVI^{ème} siècle).

⁴⁾ «Ad auditores vero et successores illius quod attinet» etc. *ibid.*

⁵⁾ Cf. l'allusion: «cum magna huius civitatis gloria». *ibid.*

⁶⁾ «Atqui palinodiam cecinit Bucerus, et de coena Domini falsa docuit». *ibid.*

Les archives de Hambourg nous permettent de franchir une nouvelle étape. Elles possèdent toute une bibliothèque épistolaire léguée à la ville par J. Chr. Wolf, pasteur de celle-ci. Nous en avons la description dans son *Conspectus supellectilis epistolicae et litterariae* paru en 1736. Wolf tenait ce fonds de Z.C. von Uffenbach, notable de Francfort, décédé en 1734. Les lettres qui le composent sont d'origine diverse; un bon nombre viennent de Strasbourg, dont notamment la liasse XXXIV, qui contient 77 lettres (dont plusieurs de Bucer) rassemblées et transcrites par Malleolus (op. cit., p. 224). Il s'agit, semble-t-il, de copies faites sur les originaux que Malleolus avait reçus de J. Sturm ou de C. Hubert, le secrétaire de Bucer.⁷⁾ A leur tour les manuscrits de Hambourg furent copiés; comme en fait foi l'exemplaire conservé à Göttingen.⁸⁾ On ne se fera pas faute d'exploiter cette veine qui, on le voit, suivant la vallée du Rhin nous conduit jusqu'à Strasbourg et à la tradition manuscrite primitive.

Signalons aussi la notice un peu énigmatique du catalogue des manuscrits de Göttingen: elle nous ramène à la même époque: »Georges Gustave Zeltner, Poppenreuth (près de Nürnberg): 30 septembre 1733: approuve le dessein du destinataire de publier les lettres de Bucer.«⁹⁾ Le nom du destinataire est omis, et il s'agirait non pas de la correspondance de Bucer, mais de celle de Hieronymus Baumgartner le vieux.¹⁰⁾ Il n'est pas douteux cependant que la liasse contenait des lettres de Bucer. L'auteur dit la peine qu'il a eue à les déchiffrer: »Des quelques lettres que tu as laissées récemment entre mes mains, il n'y a rien à remarquer sinon ce que j'avais prédit lors de ta visite: l'écriture de Bucer est si difficile à lire qu'il y a presque lieu de désespérer. Je m'y suis appliqué à plusieurs reprises, mais je n'ai guère pu dépasser les transcriptions déjà faites. Peut-être cependant que, s'il me fallait aborder de nouveau cette mer de difficultés et m'y arrêter plus longtemps, j'aurais quelque espoir d'y avancer un peu.« Ce n'est pas la première fois qu'on faisait pareille remarque. Plus d'un correspondant de Bucer a été tenté de lui renvoyer ses lettres avec la mention »illisible«, et cette circonstance explique sans doute qu'on se soit le plus souvent contenté de copies de seconde main plus ou moins exactes, qu'on

⁷⁾ Conjecture de M. J. Roth.

⁸⁾ Cf. Verzeichnis der Handschriften im preußischen Staate I, II, Göttingen 2 (Berlin 1893), p. 411.

⁹⁾ Ibid., I, I, Göttingen 1, p. 236.

¹⁰⁾ D'après M. J. Roth.

copiait et qu'on recopiait sans recourir à l'original. Une édition des lettres de Buczer qui entend rompre avec cette routine, se heurte fatalement aux difficultés rencontrées par Zeltner, et cette perspective a dû déjà décourager plus d'un érudit.

Le XVIII^{ème} siècle connut la vogue des encyclopédies et des collections. A l'heure où Winckelmann publiait ses *Monumenti antichi inediti*, à Zürich un modeste inspecteur d'académie, Johann Jakob Simmler (1716—1788)¹¹⁾ entreprenait de recueillir les documents relatifs à l'histoire du protestantisme au cours des deux derniers siècles, de préférence lettres et opuscules rares. A sa mort, en 1788, la collection fut achetée par le conseil municipal de Zürich, elle est conservée aujourd'hui à la *Zentralbibliothek* de cette ville. La plupart des copies de lettres ont été faites par Simmler lui-même et reliées en registres in-folio numérotés 4 à 196 (collection Simmler proprement dite).¹²⁾ Les lettres de Buczer sont rangées dans les volumes allant de 3, 4^{ème} tome (cote: S 3c: années 1518—1520) à 74 (S 74: janvier-avril 1551), soit donc 70 volumes. Les conditions matérielles du travail à Zürich rendent la consultation de ces énormes volumes particulièrement malaisée.¹³⁾ Autant que le cerveau, les muscles sont mis ici à contribution. Comme pour déjouer les recherches, Simmler s'est plu à accumuler les *indices*, tout en omettant d'y inscrire les seules données qui eussent servi: la mention des volumes (tome et page) auxquels les pièces recensées se réfèrent. On s'explique mal ce luxe d'*indices* qui allongent leur série stupide et inutile.¹⁴⁾ Un ou deux siècles plus tard, on s'est avisé de

¹¹⁾ Voir All. Deutsche Biogr. 34: Dict. hist. et biogr. de la Suisse, art. Simler Johann Jacob. Nous écrivons Simmler selon l'orthographe moderne.

¹²⁾ Simlersche Briefsammlung zur Kirchengeschichte des 16.-18. Jahrhdts. Voir: Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich; II. Neuere Handschriften seit 1500, v. Ernst Gagliardi† und Ludwig Forrer. 3. Lieferung (Zürich 1949), col. 1255—1270. Cette oeuvre monumentale était destinée à la publication. Elle est restée manuscrite. En revanche Simmler a publié: Sammlungen alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornnehmlich des Schweizerlandes, 2 vol. Zürich 1759—1763.

¹³⁾ A. Bouvier exprimait en 1939 le souhait que «cette admirable *Zentralbibliothek* soit dotée d'une chambre pour la consultation des manuscrits» (op. cit. p. 8). Nous ne pouvons aujourd'hui que renouveler ce voeu.

¹⁴⁾ Il y a l'*Index alphabeticus* et *chronologicus* Manusc. saec. XVI et XVII, en 6 volumes (index nominatif); l'*Index rerum et personarum*, en 9 volumes (index réel). Sur ces *Indices*, cf. Gagliardi - Forrer, ut supra, col. 1275—1276.

composer un index plus réduit en 4 volumes¹⁵⁾, qui n'est lui-même que l'index d'un index: entendez, il renvoie aux *Indices seu Commentarii Mscr. de rebus saec XVI*, répertoire qui suit l'ordre chronologique des lettres et donne pour chacune, outre le titre, un court résumé du contenu.¹⁶⁾ Travaillant à Zürich il y a trente ans, W. Köhler¹⁷⁾ a réussi à s'orienter dans ce dédale. Comparant ce pseudo index-clé aux volumes de la *Simmler Sammlung*, il a identifié chacune des pièces citées et, à mesure qu'il tournait les feuillets de l'index, il y a transcrit la double référence qui y faisait défaut (tome et page de la collection).¹⁸⁾

Celle-ci acquise, il est désormais facile d'explorer les in-folios et d'en retenir ce qui a trait proprement à la correspondance de Bucer avec les Réformateurs de Suisse et de l'Oberland allemand.

C'est la tâche que nous nous sommes d'abord assignée. Le résultat de ces recherches est consigné dans un catalogue dactylographié qui comporte plus de 800 titres: encore ne s'agit-il que de lettres émanant de Bucer lui-même.¹⁹⁾ De cet ensemble on peut éliminer les lettres qui ont été publiées dans d'autres séries.²⁰⁾ Restent néanmoins un bon nombre de lettres encore manuscrites, voire ignorées jusqu'ici: c'est le cas notamment des lettres qui, présentes à Zürich, ne figurent pas dans les collections strasbourgeoises. D'où Simmler les tenait-il? Nous le savons par les indications de sources qui figurent en tête de chaque lettre. Ce sont parfois les archives de Strasbourg (*scrinium Ecclesiae Argentinenensis*)²¹⁾ que Simmler avait dépouillées, ce sont aussi et plus souvent des archives

¹⁵⁾ Index Simleriana.

¹⁶⁾ Il comprend 15 volumes pour la période qui nous intéresse: vol. I (1501 bis 1520) à vol. 15 (1551—1552).

¹⁷⁾ † 1945, professeur à Zürich 1909—1929.

¹⁸⁾ Du moins pour les années 1529—1538. Dans son ouvrage posthume, récemment paru, W. Köhler utilise plus de 300 lettres de la collection Simmler, qui se situent entre ces années. Cf.: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl. II (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. VII), C. Bertelsmann, 1953.

¹⁹⁾ J. V. — M. Pollet, Répertoire des lettres inédites de Martin Bucer (1518—1550) conservées à la Zentralbibliothek, Zürich (Simmler Sammlung), avec introduction et indications bibliographiques, Strasbourg 1953, XI—118 p.

²⁰⁾ Voir le catalogue des lettres imprimées de Bucer dans: Bibliographia Bucerana (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte n. 169 (1952) pp. 45 et suiv., et A. Erichson, Über den handschriftlichen Nachlaß und die gedruckten Briefe Butzer's. Verzeichnis der Literatur über Butzer, Strasbourg, 1891.

²¹⁾ Il s'agit des archives St. Thomas.

locales, soit bibliothèques privées, dont on a perdu le souvenir²²⁾, soit surtout fonds Hottinger, l'ancienne *Carolina*.²³⁾ C'est en remontant à ces archives, quitte à délaissier les copies faites par Simmler, que Tr. Schiess a récemment jeté les bases d'une édition vraiment scientifique de la correspondance de Bullinger. Nous allons y arriver. Auparavant arrêtons-nous quelques instants à une entreprise analogue à celle de Simmler, encore que postérieure d'un siècle à la sienne.

Elle se situe à Strasbourg vers 1860. A cette date parut le *Capito und Butzer* de Jean-Wilhelm Baum (1809—1878). Cet ouvrage repose sur une documentation d'archives, de préférence lettres et mémoires émanant des deux Réformateurs. Baum, qui avait commencé ses recherches en 1856, les continua et, travailleur infatigable, il réussit à rassembler en peu d'années les quelque 8000 pièces²⁴⁾ qui composent son *Thesaurus epistolicus Reformatorum Alsaticorum* (24 volumes in -4^o). Baum s'était fait copiste, mais sans doute à la manière des moines du moyen-âge qu'un grand dessein retenait fixés à leur table de travail. Ses biographes nous le représentent comme un homme assez engagé dans les luttes d'idées. Son idéal d'un christianisme pratique et moralisateur l'incitait à rechercher dans le passé les grands modèles et à les remettre sous les yeux de ses contemporains.²⁵⁾ C'est à ce titre surtout qu'il s'intéressait aux lettres de Bucer et de ses collègues, car la correspondance est l'image de la personne, elle lui survit et la rend éternellement proche, présente, agissante. Ainsi se constitua pièce à pièce ce *Thesaurus*, que son auteur destinait à la publication et qui, resté manuscrit, reçut seulement sur le tard par les soins de J. Ficker un index imprimé.²⁶⁾

Faut-il regretter qu'il en ait été ainsi? Nous ne le croyons pas. Quels qu'en pussent être par ailleurs les mérites, cette publication n'eût

²²⁾ Bibl. nobilis compatriis Schneeburgi; Bibl. Huldericiana etc.

²³⁾ Nom de l'ancienne bibliothèque de la Cathédrale (Stiftsbibliothek v. Großmünster). Elle a passé partie à la bibliothèque cantonale, partie à la Zentralbibliothek (MS F. 36—87). Il y a en outre le fonds des Archives de la ville qui ne fait pas double emploi avec le précédent. Notez que les collections zurichoises remontent à Bullinger lui-même et à ses successeurs qui ont commencé à rassembler leurs lettres (Zwingliana V, p. 397).

²⁴⁾ Chiffre donné par Schiess dans Zwingliana V, p. 397.

²⁵⁾ Cf. A. Erichson, art. Baum, *Realenzyklopädie*, 3^{ème} ed., t. 2, col. 456 bis 458; Mathilde Baum, Jean Wilhelm Baum, *Ein protestantisches Charakterbild aus dem Elsaß*, Strasbourg, 1912.

²⁶⁾ (f. *Thesaurus Baumianus*, *Verzeichnis der Briefe und Aktenstücke*, hrsg. v. Joh. Ficker, Strasbourg, 1905.

sans doute pas répondu aux exigences critiques d'un âge postérieur. Pour Baum comme pour Simmler, l'essentiel n'était-il pas de rassembler, d'ordonner, de transcrire. Vu la masse des matériaux affluent de tous côtés, on ne pouvait s'arrêter à vérifier la date ou l'authenticité d'une lettre, ou l'exactitude d'une leçon. Pour ce qui est de la correspondance bucérienne conservée à Zürich, Baum s'est contenté de reproduire, non sans fautes, les copies faites par Simmler sans recourir aux originaux. Collationnées sur ceux-ci, ses transcriptions apparaissent comme très imparfaites.²⁷⁾ Les titres ou adresses sont omis, les postscriptums écourtés ou laissés de côté, on rencontre des mots inversés, les versions d'une même lettre sont mêlées etc . . . Bref, Baum a beaucoup copié et parfois il a mal copié ou il a omis de vérifier l'exactitude des textes transcrits. Néanmoins son œuvre garde sa valeur. Bien des monographies savantes y ont puisé. A qui prend contact avec cette abondante littérature épistolaire le Thesaurus permet un premier dépouillement et autorise même une première transcription, sujette à caution sans doute et qui demandera à être vérifiée sur les originaux. Là où ceux-ci font défaut, comme c'est le cas des archives qui ont disparu lors de l'incendie de 1870²⁸⁾, force nous est de nous en tenir à Baum lui-même et de lui faire confiance. Ici son Thesaurus est irremplaçable; les archivistes strasbourgeois le savent bien.

Avec le début du XX^{ème} siècle nous accédons au troisième et dernier stage de la recherche. D'abord, les préoccupations changent: jusqu'ici on demandait aux lettres de Bucer de servir un dessein qui était d'ordre plus apologétique qu'historique ou critique. Qu'il s'agisse de réhabiliter leur auteur aux yeux du public ou d'assurer le triomphe d'une cause qu'il avait jadis défendue lui-même, sa correspondance était fouillée, copiée et citée comme un témoignage. Il en est autrement avec Traugott Schiess (1864—1935).²⁹⁾ L'érudit saint-gallois promène son regard froid sur la correspondance de Bucer, comme sur celle de Bullinger ou des frères Blaurer; il a le culte du passé religieux exhumé de la poussière des bibliothèques et connu pour lui-même en toute objectivité et impartialité,

²⁷⁾ Nous avons fait le collationnement pour la correspondance Bucer — Bullinger.

²⁸⁾ Sur l'ancien fonds, cf. Joh. Ficker, *Handschriftliches der alten Straßburger Universitätsbibliothek*, dans *Festgabe H. Escher*, 1927, p. 44—65; Rathgeber, *Die handschriftlichen Schätze der früheren Straßburger Stadtbibliothek*, Gütersloh 1876.

²⁹⁾ Voir la notice qui lui est consacrée, *Zwingliana* VI, p. 129—131.

ce qui ne l'empêche nullement de sympathiser avec ses héros. Un de ses contemporains nous l'a dépeint ainsi : » Le soir, alors que l'homme d'affaires éprouve le besoin de se distraire ou de reprendre contact avec ses amis, Schiess réunissait autour de soi les correspondants de Bullinger pris dans le monde entier, sympathiques ou non, princes et conseillers, hommes d'Eglise et théologiens, et il prenait, part à leurs difficultés et leurs soucis d'ordre politique, ecclésiastique, religieux et surtout personnel. »³⁰⁾

Schiess a sur ses devanciers un autre avantage : il est archiviste et philologue, d'instinct il observe et note la moindre variante. Faisant apparemment bon marché de tout le travail de transcription accompli avant lui, il va droit aux archives, fait reproduire photographiquement les pièces qui l'intéressent et commence à déchiffrer la plume à la main.³¹⁾ En 1912, il a déjà publié six gros volumes de correspondance.³²⁾ C'est alors qu'il conçut le dessein de faire une édition d'ensemble des lettres de Bullinger (il en avait publié à cette date environ le septième). Vingt ans après, en 1932, il dresse un premier bilan : 200 lettres avaient été transcrites par E. Egli, 2000 existaient en imprimé, 9000 avaient été photocopiées par ses soins et 6000 copies avaient été exécutées.³³⁾ Si nous citons ces chiffres, c'est pour suggérer l'énormité de la tâche accomplie et rendre courage aux éditeurs de la correspondance de Bucer : aussi bien Bucer n'a-t-il à son actif que le quart environ du nombre de lettres attribuées à Bullinger. S'agit-il de la correspondance échangée entre les deux hommes, à peine une centaine de lettres, le travail d'archives a été fait avec une conscience parfaite par Tr. Schiess et les copies de sa main défient toute concurrence. Il suffit de les retirer des cartonages de la *Bullinger Korrespondenz* conservée, comme la collection Simmler, à la *Zentralbibliothek* de Zürich. Elle comprend 90 volumes numérotés, de 1 à 60 : copies manuscrites ; de 61 à 95 : matériel photographique.

³⁰⁾ Ibid. p. 131.

³¹⁾ Ses manuscrits sont un chef d'œuvre du genre ; ils sont d'une calligraphie impeccable, les moindres variantes ou hésitations de lecture sont notées, parfois en surcharge ou au crayon rouge ; le cas échéant, Schiess abrège en sténographie (usant d'un système malheureusement désuet).

³²⁾ Correspondance de Bullinger avec les Grisons, 3 vol. 1904—1908 ; correspondance frères Blaurer, 3 vol., 1908—1912 (nombreuses lettres de Bucer).

³³⁾ Tr. Schiess, *Der Briefwechsel Heinrich Bullingers*, *Zwingliana* V. p. 396 et suiv. Voir sur la densité annuelle de cette correspondance l'article du même auteur : *Ein Jahr aus Bullingers Briefwechsel*, *ibid.*, (1934), p. 16—33.

La consultation de l'ensemble est facilitée par un index chronologique.³⁴⁾ Schiess nous restitue dans son intégrité, quoique non pas dans son intégralité, une partie notable de la correspondance de Bucer, celle qu'il a entretenue avec Bullinger. Encore a-t-il omis, on ne sait par quelle inadvertance, diverses lettres authentiques qu'a conservées la collection Simmler. Schiess ne cite jamais cette dernière, et on peut se demander s'il n'a pas été un peu victime du radicalisme historique et critique de son âge. Faisant table rase des investigations antérieures, il a recommencé la même œuvre avec d'autres critères et de plus amples moyens, au risque de laisser de côté ce que d'autres s'étaient ingéniés à préserver. Il y a donc lieu de compléter son répertoire par les précédents.

Finalement de cette confrontation se dégage une leçon que nous retiendrons en terminant: sans ignorer le travail de ses devanciers, qu'ils se soient occupés de la correspondance de Bucer pour elle-même ou par incidence, l'éditeur moderne visera à remonter avec Schiess jusqu'aux sources, jusqu'aux originaux conservés à Strasbourg ou à Zürich, voire dans les archives plus lointaines. La tâche est immense; déjà le dénombrement exact des unités de cette correspondance, active ou passive, nécessite une enquête minutieuse. Le concours du monde savant, en France et à l'étranger, permettra de la réaliser et de mener à bonne fin en peu d'années une entreprise si souvent reprise et abandonnée. On voudrait, par ces quelques notations d'ordre plutôt bibliographique et méthodologique, avoir un peu contribué à la hâter en orientant les recherches et en montrant le prix que d'autres avant nous ont attaché à une publication qui intéresse, au-delà de Bucer et de l'église de Strasbourg, l'histoire de la Réforme entière.

Zwei Aktenstücke zum Briefwechsel des Ambrosius Blaurer

von Ernst Bizer

Über die reformatorische Tätigkeit Blaurers in den württembergischen Gemeinden „ob der Steig“ ist nur sehr wenig bekannt. An ziemlich entlegener Stelle liegen im Staatsarchiv Stuttgart dazu die hier wiedergegebenen beiden Stücke, die sowohl Tr. Schieß in seiner Ausgabe des Briefwechsels der Brüder Blaurer als Bossert in seinem Aufsatz

³⁴⁾ Bullinger-Korrespondenz. Chronologisches Verzeichnis der gesammelten Briefe 1523—1575, erstellt von Dr. Tr. Schiess (exemplaire en photocopie).

über die Reformation im Bezirk Balingen¹⁾ entgangen sind, obwohl das zweite von einer Hand des 19. Jahrhunderts den Vermerk trägt: „Or. Ambr. Blarer.“ Es handelt sich um einen Brief des Hans Konrad von Tierberg auf der Burg „wilden Tierberg“ bei Lautlingen, dem heutigen Besitz der Familie von Stauffenberg, sauber von sorgfältiger Schreiberhand geschrieben, betr. die Reformation in Ebingen. und Ambrosius Blaurers skizzenhafte Antwort darauf. Die beiden Stücke scheinen mir der Veröffentlichung wert, nicht nur weil sie die spärlichen Nachrichten ergänzen, sondern weil sie den Reformator unmittelbar an der Arbeit zeigen, wie sie ihm täglich auferlegt war.

I.

Die Situation wird aus dem ersten Stück deutlich. Die ritterliche Familie Tierberg in Lautlingen²⁾ ist seit langem, genauer seit 1382³⁾, im Besitz der Vogtei über die Kirche in Ebingen. Ein Vertrag zwischen der Stadt Ebingen und Hans von Tierberg vom St. Gallentag 1465 liegt in Abschrift im Staatsarchiv. Danach ist der Ebinger Kirchherr mit der Wahrung der Rechte der Tierberger in Ebingen beauftragt und in deren Vertretung zur Rechnungsablegung und allen geschäftlichen Angelegenheiten zuzuziehen. Hans von Tierberg und seine Erben und Nachkommen haben „zun öbigen zeitten“ das Besetzungsrecht für die beiden Kaplaneien der Altäre St. Nicolaus und Aller Heiligen. Das Besetzungsrecht für die Pfarrei selber ist offenbar 1465 nicht strittig gewesen und wird daher nicht erwähnt. Da auch dieses bei der Familie Tierberg lag, so war der Pfarrer ihr gegebener Vertreter.

Im Jahr 1499 hat der Ritter Melchior von Tierberg seinem (jüngeren) Sohn, Magister Hans von Tierberg⁴⁾, die Pfarrei übertragen. Dieser „Johannes Tierberger de Lutlingen“ wurde am 17. November 1496 unter dem Rektorat des Konrad Summenhart in Tübingen immatrikuliert und erlangte am 21. Januar 1500 die Magisterwürde, nachdem er vorher in Freiburg Baccalaureus geworden war. In Tübingen war er ein Studien-

¹⁾ In: Schwabenalb und Gustav-Adolf Werk. Denkschrift des evang. Kirchenbezirks Balingen etc. Herausgegeben von E. Jahn. 1936. S. 13—24.

²⁾ Zur Geschichte der Familie vgl. Beschreibung des Oberamts Balingen (= OAB). Stuttgart 1880, S. 429. Blätter des Schwäb. Albvereins 1928, Nr. 6. Zu den übrigen Einzelheiten: Urkunden und Akten des württembergischen Staatsarchivs. Regesten 1301—1500 (1927).

³⁾ OAB S. 350.

⁴⁾ H. Hermelink, Matrikel S. 112.

genosse des „Thomas Wittenbach de Biel“, der am 16. Dezember immatrikuliert wurde, aber erst 4 Jahre später die Hochschule verlassen hat. In Ebingen besaß er außer der Pfarrei auch die Pfründe des Altars des Heiligen Geists im Spital, die nicht Tierberger Lehen war. 1523 erscheint er als Dekan des Landkapitels Ebingen.⁵⁾

Nun hat im Zuge der Reformation der Balingen Obervogt Hans von Stotzingen, der übrigens katholisch blieb, dem Pfarrer Hans von Tierberg die weitere Amtsführung untersagt. Wir wissen, daß Bucer und der Augsburger Gereon Sayler Blaurer etwa am 21. August 1535 in Balingen getroffen haben.⁶⁾ Vielleicht hängt das Vorgehen des Obervogts mit diesem Besuch Blaurers, der ja eine Visitation bedeutete⁷⁾, zusammen; unser zweites Stück zeigt, daß Tierberger der Reformation nicht geneigt war. Darauf hat der Bruder, Hans Conrad, der Erbe Melchiors, den Abgesetzten pensioniert und ihm, selbstverständlich aus den Einkünften der Ebinger Pfarrei, eine Rente von jährlich 40 fl. ausgesetzt. Die Folge war eine Anklage gegen Hans Conrad bei Herzog Ulrich: er habe damit die Einkünfte der Pfarrei so belastet, daß kein Pfarrer mehr davon leben könne, und habe dabei die Absicht gehabt, die Anstellung eines evangelischen Pfarrers in Ebingen unmöglich zu machen. Der Herzog hat in der Tat gefordert, daß die Sache rückgängig gemacht werde.

Unser erstes Stück enthält nun die Verteidigung des Tierbergers: er ist im rechtmäßigen Besitz des Kirchensatzes, und der Einspruch des Herzogs ist ein Angriff auf sein ererbtes Recht. Wenn die Ebinger einen Pfarrer nach dem Sinn des Herzogs haben sollen, so gibt es andere Wege. Er ist trotzdem entgegenkommend und macht den Vorschlag, wenn der Herzog ihm die Besetzung der Ebinger Pfarrei nicht belassen wolle, so wolle er aus deren Pfründen Priester in seinen Dörfern unterhalten, damit der Stiftungszweck erfüllt werde; oder er wolle auf seine Rechte verzichten und den Kirchensatz dem Herzog überlassen, doch so, daß sein Bruder aus dem Ebinger Kirchengut versorgt, und daß er für den Verzicht in ordentlicher Weise entschädigt werde. Er glaubt auf eine rechtliche Behandlung Anspruch zu haben, da er dem Herzog während der österreichischen Herrschaft über Württemberg die Treue gehalten habe und dadurch in Schaden gekommen sei.

Von seinem Ritterstandpunkt aus wird man das Verlangen des

⁵⁾ Bossert a.a.O. S. 147, OAB S. 350.

⁶⁾ Schieß I, 731, 737; WA Br. 7, S. 258 und S. 265, Anm. 3.

⁷⁾ Mitteilungen aus dem Fürstenbergischen Archiv Bd. I. Tübingen 1894, S. 229; Vadians Briefwechsel 5, 244, 247; Schieß I, 734, 737.

Freiherren nicht unbillig finden. Es ist ihm vor allem darum zu tun, daß sein Recht gewahrt bleibt und sein Einkommen nicht geschmälert wird, und er tritt zugleich für die Rechte seines Bruders ein, der nach 36jähriger Tätigkeit nicht durch den Erlaß eines herzoglichen Beamten auf die Straße gesetzt werden kann. Ein religiöses Interesse wird nicht spürbar. Die Familie ist mit ihrer kleinen Herrschaft katholisch geblieben, aber die Gründe werden hier nicht erörtert.

Zu diesem Schreiben hat nun Ambrosius Blaurer eine Antwort skizziert. Er versieht es da, wo es ihm anfechtbar scheint, am Rande mit Verweisungszeichen (die ich durch eingeklammerte Zahlen ersetzt habe; die nicht bezifferten Abschnitte sind ohne solche Zeichen im Text) und notiert auf zwei Bogen, was er dazu zu sagen hat. Die Schrift ist außerordentlich flüchtig, in einzelnen Buchstaben kaum leserlich, das Ganze offenbar ein Konzept oder die Zusammenstellung von Stichwörtern für einen mündlichen Vortrag oder eine mündliche Antwort. — Schießt hat aus dieser Zeit nur zwei Briefe Blaurers, vom 3. November 1535 und vom 2. Januar 1536, beide aus Tübingen datiert.⁸⁾ So wird auch unser Stück aus Tübingen kommen, und, da der Ritter die Antwort durch seinen Boten erwartet, kurz nach dem 21. November 1535 anzusetzen sein.

Die Antwort ist eine runde Ablehnung der Vorschläge des Tierbergers. Der Kirchensatz ist ein Ehrenamt, das zum Besten der Kirche auszuüben ist, nicht eine Einkommensquelle für den Inhaber. Das Amt muß so verwaltet werden, daß es dem Evangelium gemäß ist; wenn Tierberger Pfarrer einsetzt, die den Ansprüchen des Herzogs genügen, so entsteht überhaupt kein Problem. Der Pfarrer hat aber öffentlich zu erkennen gegeben, daß er dem Evangelium zuwider ist, hat überdies bereits eine andere Stelle angenommen und hat darum auch kein Recht auf eine Pension. Der Vorschlag des Tierbergers, in seinen Dörfern aus dem Einkommen der Ebinger Kirche Pfarrer zu besolden, ist abzulehnen, weil die Stiftung an Ebingen gebunden ist. Diese Verlegung ist aber auch nicht nötig, weil jede Stiftung dem „gemeinen Nutzen“ zu dienen hat und die Obrigkeit das Recht hat, sie in diesem Sinn zu verändern. Der andere Vorschlag, daß Tierberger gegen Entschädigung auf seine Ebinger Rechte verzichten wolle, zeigt bloß seinen Eigennutz. Er denkt dabei wahrscheinlich an das „Klösterlein“. Seine früheren Verdienste mag man anerkennen, aber sie haben mit dieser Sache nichts zu tun.

Der Tierberger muß diese Antwort als äußerst ungerecht empfunden

⁸⁾ S. 756, S. 767.

haben, da sie über seine Interessen einfach weggeht. Wie die Sache ausgegangen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls ist bald danach Hans Wagner, von Bullinger empfohlen und aus seinem Briefwechsel mit diesem bekannt, seit Januar oder Anfang Februar 1535 Pfarrer in Balingen, Inhaber der Pfarrei in Ebingen.⁹⁾ Auch wohin Hans Tierberger sich gewandt hat, habe ich nicht feststellen können. In der Tat hatte sich Herzog Ulrich durch eine Verabredung mit König Ferdinand das Recht geben lassen, auf württembergische Pfarreien, deren Patronatsrechte andere innehatten, evangelische Prädikanten zu verordnen, und hat sich darauf im Fall von Tübingen und Trossingen am 18. Oktober 1535 mit Erfolg berufen.¹⁰⁾ Danach war der Einspruch des Tierbergers von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Vogtei blieb dennoch bei der Familie Tierberg; erst 1554 vertauschte sie der Erbe an Herzog Christoph gegen ähnliche Rechte in einer katholischen Pfarrei der Nachbarschaft.¹¹⁾

Das „Klösterlein“, das der Ritter bei seiner Entschädigungsforderung nach Blaurers Meinung im Sinne hat, ist sicher das Frauenkloster in Margarethausen bei Lautlingen. Dieses hatte sich¹²⁾ in das Burgrecht von Ebingen begeben, während Melchior und Hans Konrad von Tierberg versuchten, die Schirmherrschaft und die entsprechenden Abgaben an sich zu bringen. 1489, 1491, 1495 und 1498 wurde zunächst von einem Schiedsgericht, dann von einem württembergischen Gericht die Tierbergische Forderung abgewiesen. Hans Konrad nahm dann den Streit wieder auf, fiel sogar in die Klause ein und nahm zwei Schwestern gefangen. Dafür wurde er selbst durch die österreichische Regierung gefangen gesetzt und gegen Urfehde vom 16. Juni 1524 wieder freigelassen. Am selben Tag entschied die Regierung wieder gegen ihn. „Auch jetzt noch setzte er die Streitigkeiten fort und verlangte z. B. die Bestrafung der Nonnen, weil sie sich mit den aufständischen Bauern ohne seine Einwilligung durch eine Geldzahlung abgefunden hatten, wurde aber den 27. April 1530 wiederum abgewiesen“.¹³⁾ Der Verdacht Blaurers ist also nicht aus der Luft gegriffen, zeugt vielmehr von genauer Aktenkenntnis. Diese Vorgänge zeigen übrigens wohl auch, daß die Schwierigkeiten Tierbergers mit der österreichischen Regierung nicht nur in seiner Treue zu Herzog Ulrich begründet waren; das mag es Blaurer vollends leichtgemacht haben, über seine Ansprüche hinwegzukommen.

⁹⁾ Über Wagner siehe Bossert a.a.O. S. 18.

¹⁰⁾ Vgl. Bossert, Die Reformation in Tübingen und Umgegend. Bl. f. w. KG. NF. XV (1911), S. 30f.

¹¹⁾ OAB S. 350.

¹²⁾ OAB S. 441.

¹³⁾ OAB S. 442.

Hans Conrad von Tierberg an Herzog Ulrich von Württemberg.
21. Nov. 1535

(Württemberg. Staatsarchiv Stuttgart, Rep. Ebingen G. V. 29. 19. 4)

Durchleuchtiger hochgeborner fürst, gnädiger herr. E. F. G. seyen mein gantz underthenig willig und geflissen dienst altzeit züvor. Gnädiger fürst und herr, E. F. G. schreyben, des datum helt an sanct Martins abent etc., in wellichem E. F. G. meldet, wie ich maister Hansen Tierbergern, alten pfarrern zü Ebingen, viertzig gulden leibgedings auf derselbigen pfarr verordnet sol haben, welliches aber, wo das also gegeben werden solt, sollicher pfarr zü dem, das deren sunst abgangen, dermassen zü schmelerung raichen wurde, das sich kain pfarrer darauf erhalten wurd mögen, und das sollichs dorumb durch mich geschehen, das sich kein euangelischer pfarrher auf dyser pfarr erhalten möge oder künde, oder aber das ich vil lieber maister Hansen Tierberger der ort sehen wölt, wellichen aber E. F. G. gnad kains wegs zü gedulden gesinnet sey etc. deßhalb E. F. G. gnädigs begeren, das ich sollich viertzig guldin bey der pfarr beleiben, und ainem yeden pfarrhern, so die pfarr besitzen werd, volgen zü lassen etc., hab ich alles seynes inhalts vernomen, und thü E. F. G. undertheniger mainung anzaigen, wie das meine eltern dysen pfarrlehen sampt zwayn cappellaneyen lenger dann kain mensch gedenken mag, in rübiger gewer und possession gehapt, die alwegen on verhinderung und intrag E. F. G. voreltern und mengklichs verlühen und besetzt [S. 2]. So hat auch mein vatter selig, Melchior von Tierberg, ee bemelten maister Hansen Tierberger [am Rand: mein brüder] vor sechs und treyssig jaren begabet, die sein leben lang in zü haben, und zü niessen verschryben. Als aber verschiner tag im, maister Hansen, E. F. G. obervogt zü Balingen, Hans von Stotzingen, die pfarrlichen recht zü Ebingen nit mer zü treyben verboten worden, hat mir sollichs maister Hans nit unbillich angezeigt, mich gebetten, nach dem er nun mer ain zimlich alter auf im hab, desshalb zü besorgen, das er sein leybs narung nit wol zü verdienen wyß, das ich im so günstig sein wölt, die pfarr von im aufnehmen und im ain leybgeding gelt sein leben lang darvon wölt volgen lassen, das ich im dann auß briederlicher truw göttwillig vergündt und im 40 guldin järlichs davon folgen lassen zügesagt hab. Ich versich mich nit, das E. F. G. als ain hoch verstendiger loblicher fürst das unbillichen werd, dann so dysen lehen mein ererbt und zum tayl erkaufft gött neben andern gütern ist, und ist der mainung nit beschehen, wie in E. F. G. durch meine missgündler getragen worden, damit sich kain euangelischer prediger auf der pfarr erhalten mög, dann ich versich mich, maister Hans Tierberger hab das pur lauter euangelium auch sein zeit, als er zü Ebingen gewesen, gebredigt und fürgetragen. (1) So [S. 3] zweyfelt mir nichts, E. F. G. seye der maynung nit, mir armen vom adel meine pfrunden zü nemen und ander damit zü begnaden, dann was wer mir dises lehen nutz, wann E. G. die verleuhen wolt? (2). So sind on meine pfrunden sunst zü Ebingen sechs cappelloneyen, under wellichen nit mer dann aine besetzt ist, davon ain pfarrherr wol erhalten mag werden. Wann nun meine missgönder E. F. G. dis grunds bericht hetten, zweyfel ich nit, E. F. G. wurde mich meiner lehen zü entsetzen nit begeren, sondern wo E. F. G. maister Hansen Tierberger oder ander priester, so ich in E. F. G. statt möcht setzen, ye nit gedulden wölten (3),

mir die rent, gült und nutzungen der selbigen pfründen volgen lassen, will ich die selbigen in meine flecken mit priestern besetzen, damit nit dester weniger den stiftungen gnûg beschehe. Ich versich mich, E. F. G. werd mich meiner truwen dienst, so ich Ewer gnaden in den höchsten nôtten gûttwilliglich onverdrossenlich bewysen (4), und mein leyb, leben, eer und gûtt zû E. F. G. gesetzt, und von allem meinen vätterlichen erb durch die pündischen von wegen E. F. gnaden verjaget worden, wellhes ich mit großer müe und arbeit meiner frundschaft und merklichen meinen costen widerumb zû wegen hab miessen bringen, gnädiglich geniessen lassen, und mich bey meinem ererbten [S. 4] und erkauften gûtt beleyben zû lassen, dieweil doch E. F. G. on das mein ainen pfarrhern zû erhalten waist. Damit aber E. F. G. underthenigen willen bey mir spüren, so bin ich des erpietens (5), das ich E. F. G. dise pfarr sampt zwayen capploneyen zû Ebingen will zûstellen, doch das E. F. G. maister Hansen Tierberger ain andere pfrund zû Ebingen sein leben lang für die 40 guldin an ain ander ort volgen lasse, und mir E. F. G. in ander weg diser dreyen pfründen erstattung und vergleichung thüe, damit E. F. G. dieselbigen mit priestern zû besetzen habe, und ich des meinen auch nit vergebens geraten miess. Das wil ich mich zû E. F. G. underthänigklich versehen, dieweyl ich auch in zimbliehen schulden steck, in welliche ich on mein schuld eingerunnen bin. Ich verhoff, E. F. G. werde mich gnädigklich bedenken und meines schadens nit begeren, dieweil ich doch bey königlicher regierung meiner truwen dienst und gûtt mainen gegen E. F. G. in manig weg entgelten hab miessen, wie landkündig und offenbar bey edel und unedel ist. E. F. G. mich underthänig bevelchend, ganz underthenigklich bittend, E. F. G. welle mir bey dysem botten gnädig onabschlagig antwort zûschicken. Das umb Ewer fürstlich gnad zû verdienen will ich mit meinem leyb und [S. 5] gûtt ungespart sein.

Datum lautlingen an Sontag den 21. tag Novembris anno etc. im 35. ten.
E. F. G.

undertheniger

Hanns Conratt von tierberg
von der wilden tierberg
zû lautlingen.

Antwort Ambrosius Blaurers. Tübingen, Ende November (?) 1535

(Württemberg, Staatsarchiv Stuttgart, Rep. Ebingen G.V. 29. 19. 4)

Auf des Tierbergers supplicieren [ist mein Bedenken,]

Das mein gn. herr weder inne noch dhainen andern begere seines lechens zû entsetzen, sover das yeder lechenher ainen sölichen mann auf die pfründen setze, die sich der religiop, von seinen f. gn. fürgenommenen, vergleichen welle, ouch könne, und dieweyl sich dann maister Hans Tierberger, pfarrer zû Ebingen, offenbar vernemen lasst, das im sölichs anzunehmen nit gelegen, seye unbillich, das er der nützung geniessen und sich gepurlicher arbeit darum nit underfachen sollt. Dann ye die underthon nit von des pfarrers wegen, sonder der pfarrer von der underthon wegen verordnet und angesehen ist etc.

Das die pfarrlechen nit von nütz der lechenherren, sonder von ehren wegen, und damit man pfründen zû stiften dest williger were, den layen zûgestellt worden,

der halb sich der Tierberger nit formlich beklage, das, wa mein gn. herr die pfründen verlichen welle, ime dem Tierberger kein nutz daruß keme.

(1) Das sich der Tierberger weyter versicht, das maister Hans Tierberger das pur lauter euangelium die zeyt, so er zû Ebingen gewesen, gepredigt und furgetragen hab, thût er on allen gründ. dann am tag, wie tief er noch in dem papstumb verwickelt, wie die päpstisch meß noch so hoch und thûr bey ime angesehen, ouch ander ungegründt zinselwerk in großer achtung ist.

(2) Das sonst sechs capploneyen zû Ebingen seind, gat die pfarr nichts an, sonder soll die pfarrgerechtigkeit erhalten werden und die nutzung billich demjenigen gedychen, der die burde tragt und die unterthon getrilich mit gottes wort speyset.

(3) Das der Tierberger begert, wa mein gn. h. die priester, so er zû Ebingen setzen mochte, nit gedulden wellte, das dann sein furstlich gn. die rent, gult, und nutzung derselbigen pfründen ime volgen lassen wellt, wellte er in seine flecken solich nutzung auf ettlich priester verwenden, damit den stiftungen gnûg beschehe, hat er wol zû bedenken, erstlich das der stifter mainung nit in seine flecken, sonder gen Ebingen gestanden, am andern das kain stiftung ouch vermög weltlichs recht wider gemainen christlicher nütz craft mag haben, sonder soll durch das ampt der oberkait verbessert [werden].

(4) Was gemeldter Tierberger anzücht von seinen getrüwen diensten und vyfaltiger farlichait, darein er sich von meins gn. h. wegen versteckt habe, hat seinen weg, soll billich, wa dem also ist, in gnaden gegen im erkendt werden.

(5) Das letst empieten des Tierpergers will wenig gründ haben, dann kundtlich, das maister Hans Tierberger yetzund anderschwa ain pfarr angenommen, deren er sich wol benugen mag, und nit billich, dieweyl er zû Ebingen nit thain will, das ainem christlichen pfarrer zû gethon [ziemt], das im dis orts ain pension sollte zûgestellt werden.

Das der Tierberger noch zwo capploneyen meinem gn. herren zûstellen sich empiet, doch das sein f. gn. in ander weg im sölichs vergliche, ist ain anzögen, das er nit sovył daruf siht, das der stifter will erfüllt, als das sein aigner nütz gefurdert werde. Sicht im gleych, es werde auf das clösterlin gereddt.

Eine Täuferhandschrift des 16. Jahrhunderts aus der Universitätsbibliothek in Wien

von *Hugo Alker*

In dem äußerlich unscheinbaren Codex MS I 340 besitzt die Universitätsbibliothek Wien zweifellos eines ihrer wertvollsten Manuskripte. Es handelt sich dabei um eine der heute nur noch in wenigen Exemplaren vorhandenen Täuferhandschriften des 16. Jahrhunderts.¹⁾ Sie gehört dem

¹⁾ 1929 existierten noch: 5 Exemplare in der U. B. Budapest, 15 in der erzbischöflichen Primatialbibliothek in Gran (heute?), 1 an der U. B. Wien, 1 an der Gymnasialbibliothek in Olmütz, 3 in der Bibliothek der evangelischen Gemeinde

Kreise der von Jacob Huter²⁾ auf den Grundsätzen strenger Gütergemeinschaft aufgebauten Gemeinde der „Huterer“ oder „Mährischen Brüder“ zu. Dieser Zweig des deutschen Täuferturns ist durch fleißiges Vervielfältigen seiner Briefe und Lehrschriften³⁾ zum getreuesten Hüter täuferischer Lehrmeinungen geworden, was die Bedeutung unserer Handschrift abermals steigert.

Diese umfaßt: Titelblatt, 5 Blatt Register und 431 gezählte Blatt Text. Blattgröße 10×15 cm, Schriftspiegel 7,5×11,5 cm. Das Papier ist stark abgegriffen, zerlesen und stockfleckig, die Schrift aber sauber und sorgfältig. Titelblatt, Kapitelüberschriften und den Beginn von Absätzen haben die Schreiber meist in Rot hervorgehoben. Man kann deutlich fünf Schreiber unterscheiden. Die Hand des ersten reicht bis Bl. 144, die des zweiten von 145 bis 237, darauf folgen 4 leere Blätter. Die vierte Schrift beginnt auf Blatt 242 und reicht bis 326, die fünfte nach 3 leeren Seiten von 328 bis zum Schluß. Die letzte Hand ist übrigens der ersten sehr ähnlich, das Manuskript jedoch nur einfarbig in Schwarz gehalten.

Auf dem Titelblatt findet sich der Besitzvermerk „Colleg. Szakol. S. J. Catal. inscr. 1764“ sowie die Kastensignatur VIII g 39 der Universitätsbibliothek Budapest. Daraus geht hervor, daß die Handschrift zu jenen gehört, die während der Herrschaft des aufgeklärten Absolutismus, als der niedere Landadel nicht mehr (wie zur Reformationszeit) die verfolgten Täufer zu beschützen vermochte, in Ungarn und der Slovakei konfisziert und in die Bibliothek der nächsten zuständigen Körperschaft eingewiesen wurden. Aus der Bibliothek der PP. Jesuiten in Skalitz an der March wanderte sie wohl nach dem Verbot des Jesuitenordens nach Budapest. Wann und unter welchen Umständen sie in die

A.B. in Preßburg (heute?), 1 in der Bibliothek der Brüderunität in Herrnuth, 9 im mährischen Landesarchiv in Brünn, 1 in der Stadtbibliothek Hamburg; insgesamt 36 Handschriften verschiedenen Umfanges und Inhaltes, dazu einige Fragmente.

²⁾ Näheres über dessen Persönlichkeit s. u., ferner bei Hans Georg Fischer: Jacob Huter, sein Leben und Wirken. Ein Zeugnis evangelischer Frömmigkeit im 16. Jahrhundert. Diss. Wien 1949 und W. Wiswedel: Bilder und Führergestalten aus dem Täuferturn. 2 Bde. Kassel 1928—1930. Weitere einschlägige Literatur s. o. in Friedmanns Aufsatz.

³⁾ Über die Sendbriefe, Lieder und Chroniken der Täufer unterrichtet ausführlich Robert Friedmann, Die Briefe der österreichischen Täufer, in: ARG 26 (1929), S. 31ff.

Bestände der U. B. Wien gelangte, ist nicht feststellbar. Jedenfalls zählte sie bereits im 19. Jahrhundert zum alten Bestand.

Eingebunden ist die Handschrift in einen bescheidenen blindverzierten, heute übrigens schon recht schadhaften braunen Kalbledereinband um 1600 auf Holzdeckeln. Die Schließen fehlen. Auf dem Rücken hat man Ende des 18. Jahrhunderts ein Papierschild mit der Aufschrift „Episteln Mährischer Brüder“ aufgeklebt.

Das Titelblatt lautet folgendermaßen:

„Ein Büechel, darinnen etliche schöne epistlen unnd senndtbrieff. geschriben von unsren Lieben brüedern unnd zeugen der göttlichen warheitt. Geschriben in iren gefencknusen⁴⁾ und sonst hin und wider. Allen frommen gantz Tröstlich zu lesen. 1577.“

Hierzu wäre folgendes zu bemerken: Es sind uns bis heute nur einige wenige Lehrschriften bekannt geworden, die aus huterischen Kreisen stammen könnten.⁵⁾ Hingegen scheint die Brüder (bzw. Schwestern, „geschwistrige“, wie sie sich nennen) eine seltene Schreibfreudigkeit erfüllt zu haben, wenn sie auch gezwungen waren, der Unterdrückung halber ihre Ideen geheimzuhalten. So schreibt der mehrfach erwähnte Andreas Fischer in einem Brief: „Sie halten alle ihre Bücher so heimlich, daß auch kaum der Tausendste dieselben zu lesen bekommt.“ Um eine solche Briefsammlung handelt es sich nun hier. Jeder ausziehende Sendbote pflegte nach apostolischem Vorbild Briefe, mitunter auch Traktate mit sich zu führen, nachdem man vorher davon Abschriften gemacht hatte.⁶⁾

Es liegt uns somit eine außerordentlich interessante Quelle vor, bedeutsam sowohl zur Beleuchtung der religiösen und kulturellen Zustände jener Zeit, wie auch für die Geschichte der deutschen Prosa, da unsere Briefe bereits einen ansehnlich entwickelten Briefstil zeigen.

War ein Huterer gefangen, so betrachtete er es nicht nur als seine Pflicht der Gemeinde gegenüber, sondern zugleich als seine liebste Beschäftigung, in Briefen und Bekenntnisschriften seine Glaubensgenossen zu trösten, zu ermahnen und zu ermutigen. Wie das vor sich ging, erfahren wir aus verschiedenen Berichten. So heißt es von Leonhard Schiemer (1527 zu Rattenberg am Inn gefangen), daß ihm der Landrichter

⁴⁾ Gefängnissen.

⁵⁾ Zum Teil abgedruckt bei Lydia Müller: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. Leipzig 1938.

⁶⁾ Eine sehr lesenswerte Schilderung dieser Zustände bringt Stephan Hirzel: Heimliche Kirche. Ketzerschonik aus den Tagen der Reformation. Hamburg 1951.

Papier und Schreibzeug habe zukommen lassen, wofür dieser von der Regierung gerügt wurde. Ein anderer Täufer, Johannes Bair von Lichtenfels, der 23 Jahre lang im Turm zu Bamberg lag und daselbst 1551 starb, bestätigt 1547 seiner Gemeinde den Empfang einer Schreibtäfel, einer Bibel, von Kerzen und Federn. Es wurde aber auch den Schreibern ermöglicht, die Briefe vorbeikommenden Boten mitzugeben, so daß zeitweise ein regelrechter „Postverkehr“ zustande gekommen zu sein scheint. Die Haft war also in gewisser Hinsicht gar nicht so unmenschlich, wie wir heute annehmen möchten. Trotzdem müssen wir uns bei der Lektüre der Briefe vor Augen halten, daß sich unter den bis heute bekannten insgesamt 74 Briefschreibern mehr als 40 Märtyrer ihres Glaubens befinden, die zumeist den Feuertod erlitten.

In anderen Handschriften steht unterhalb des Titels meist ein religiöses Motto. Bei unserem Buch jedoch fehlt die untere Hälfte der Seite und ist erst in neuerer Zeit ergänzt worden.

Bl. 3a bis 5b füllt das umfangreiche Register:

- „Gott der gnedig und langmütig.“ (Von Ulrich Stadler, gest. 1540.) Bl. 1.
- „Ein Epistel vonn den lieben Brüedern von falckenstain“ (1540). Bl. 15.
- „Ein Eingang ins Christentum.“ (Von Ulrich Stadler.) Bl. 22.
- „Von der Erbsündt. Gottes Gnad mer sich bei dir in Christo.“ Bl. 28.
- „Von der Gmeinschaft der heiligen hir und dort.“ Bl. 38.
- „Ein sendtbrief vom Jörg Racken und Eustachius Kotter, geschriben an die Hauer bei der gemain gotes in mähren.“ Bl. 43b.
- „Glaubensbekendtnus dreier mans Personen mit Namen Hänsel Mändl, Eustachius Kotter und Jörg Rack, welche man deßwegen alle drei am dreizehenten Tag des Mandates (= Juli, 1561) zu Isprek (Innsbruck) gericht hat.“ Bl. 48.
- „Ein Senndtbrief vom Hänsel Schmidt (alias Raiffer). Ann die geschwistriget in Haushaben⁷⁾, Schuelen und diensten der gmain Gottes.“ Bl. 72.
- „Ein senntbrief vom Hänsel Schmidt, den er hat den brüedern geschriben.“ Bl. 80.
- „Ein andrer sendtbrief vom Hänsel Schmidt. Ann seine gar lieben brüeder und schwestern im Herren. Zu Aach [Aachen] seinen mitfgangnen zu handen.“ Bl. 83.
- „Ein schöner Brieff an meine sunder Gar lieben Brüeder, Allen Elltisten der Gmain Gottes im wort, gehört diser brieff zu antworten. Wo si sein versamlett oder zersträtt (zerstreut) umb der warheit gottes willen.“ (Am Schluß des Briefes steht: „Von mir klein Hänsel oder mändel, gefangen umb das wort gottes willen. Auff Fellenburg bei Inspruck.“) Bl. 88.
- „Anzaigung von zwispalt der gmain in Märhern, wie sich der erhebt hat.“ (Von Kaspar Braitmichl, 1533.) Bl. 99.
- „Hie volgt das Gesang der dreijen menner im feurofen. Daniel. 2. Aus dem ghriechischen.“ Bl. 115.

⁷⁾ Die gemeinsam (kommunistisch) bewirtschafteten Güter der Huterer, heute „Brüderhöfe“ genannt. Vgl. die Zeitschrift „Der Pflug. Zeitschrift der Bruderhöfe“. Bromdon 1953 ff.

„Von knechten und dienern Gottes, wie sie die göttlich zeucknus nennt und haist.“ (Eine alphabetische Wortkonkordanz, „Apostlen“, „Arbeiter“, „Botten“, „Bischoff“, „Baumaister“, „Diener“ u.s.f. bis „wachter“, mit den entsprechenden biblischen Belegstellen.) Bl. 119.

„Vonn denn falschen profeten unnd verführerischen menschen unnd Apostlen und ire nammen.“ (Wiederum eine Wortkonkordanz von „Falsche Apostlen“, „Falsche Arbeiter“ über „Basalisch“⁸⁾, „Dieb“, „Fuchs“ u.s.f. bis „Wölff“; mit den entsprechenden biblischen Belegstellen.) Bl. 129.

„Die Epistl vom Jacob Hueter an die gefangnen zu hohenwart“ (in Niederösterreich, gesandt aus Auspitz 1534). Bl. 146.

„Die ander Epistel vom Jacob Hueter an die gmain in Märhern.“ (1535) Bl. 163.

„Die erste Epistl vom Hans Amon, den brüedern in den banden geschriben auff falckenstein“ (1539). Bl. 184.

„Ein sendtbrieff vom Ludwig Fest, der gmein gottes zu Rotenburg am Inn“ (1533). Bl. 197.

„Ein Epistl vom Michel Behem an die gmain Gottes zu märhern“ (1536). Bl. 201.

„Ein sendtbrieff vom Klein Hänsel ann die geschwistriget im herren, so im Etschlandt hin und wider wonen“ (1560). Bl. 208.

„Rechenschaft von unsern lieben Brüedern Jeronimus (Käls), Michl (Säfensieder oder Behem) unnd Hanß (Oberrecker), welche man zu Wien umb der göttlichen warheit willen verbrant hat“ (1536). Bl. 219.

„Die Epistl Jeronimus ann seinen Eegemachel“ [Ehegemahl]. Bl. 228.

„Die ander Epistl Jeronime an seine mitgefangene“ (1527). Bl. 231.

„Die Epistl Leonhard Schiemer.“ (Darin die Abhandlungen „Von dreierlei genadt“ [Gnade] und „Von dem tauff“.) Bl. 242.

„Ein trost Brieff Leonhart Schiemers“ (im Context: ... an einen schwachen Brueder ... von mir ... aus meinen Banden ... 1527“). Bl. 274.

„Ein Epistl Leonhard Schiemers an die gmain Gottes zu Rottenburg (am Inn)“ (Enthält eine Darstellung der Glaubenslehre der Wiedertäufer in 12 Artikeln.) Bl. 289.

„Ein Epistl vonn unsrem Liebenn Brueder Jacob Hueter an die lieben Brüder und schwestern im Herren zue handt“ (1535). Bl. 328.

„Ein senndtbrieff vom Klauß schlosser an die gmain gotes in Märhern“ (1560). Bl. 361.

„Ein abgeschrift des senndtbrieffes, so Jacob Hueter für sich selbes und an stat aller Brüeder dem Landes Hauptman in Märhern zue geschriben hat“ (1535). Bl. 400. ⁹⁾

„Ein kurtze Epistl vom Jakob Huter, darin sein urtl und gericht umb des Namen gotes willen (in kur-)tzen angezaigt ist“ (1536). Bl. 411.

„Die Epistl Kuentz Füechters, der Gemain in der Grafschaft Tyrol“ (1532). Bl. 412.

„Ein schöne Epistl von unsrem aines glaubens gnossen, wie hernach wirt volgenn.“ (Von Jörg Wagner, gest. 1527 zu München, kein Huterer.) Bl. 424—431.

⁸⁾ Basilisk.

⁹⁾ Der bekannteste Brief der Huterer überhaupt und auch bereits mehrmals abgedruckt.

Aus den angeführten Registereintragungen allein läßt sich schon entnehmen, wie vielfältig der Inhalt unserer Sammlung ist, und es würde sicher die Mühe lohnen, auf jede einzelne Schrift genauer einzugehen; doch ginge das weit über den Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes hinaus. Ich will mich daher auf die Interpretation einiger weniger Traktate beschränken, einer Bekenntnisschrift, die uns vom theologischen Gesichtspunkt aus interessiert, da der Verfasser in ihr eine Art Katechismus der Brüdergemeinden bietet, eines Sendschreibens, das uns einen Einblick in die Zustände der damaligen Zeit tun läßt, und schließlich noch einer Auswahl kleinerer sonstwie erwähnenswerter Abschnitte.

In dem nachfolgenden aufschlußreichen bekenntnisartigen Traktat Ulrich Stadlers „Ein Eingang ins Christentum“, das bis heute nur in Bruchstücken veröffentlicht ist und anscheinend auch nur in unserer Handschrift vollständig vorliegt, wird das wesentliche Gedankengut der mährischen Brüder dargeboten. Es beginnt auf Bl. 22 mit den Worten:

„Unsern Hertzlieben brüedern und Geschwistrigeten, wo sie sind nach Gottes willen, zu Hannden.

Ein Eingang ins Christenthumb

Gottes Gnad, barmhertzigkeit und fridt in Christo Jesu unsrem Herren sei mit Euch, Ir lieben Brüeder im Herren! Es haben die brüeder an mich begert, ein brieff zu stellen¹⁰⁾ von dem grundt götlicher leer, den bin ich zu willen worden, etwas wenig zu schreiben.

Also das [22b] Evangelion Christi offenbart am ersten Gottes Zorn vonn himl über alles Gottloß wesen und leben der menschen und abgötereien, es sei gleich Juden, Heiden oder widerchristen. Zaigt an und derstördt allen aberglauben, pringt den menschen in sich selbes. Das er sich, sein thuen unnd lassen erkenne vor gott, sein wennen¹¹⁾ und eigentuncken¹²⁾, damit er in seiner verblendung vermeindt, got zu dienen. Und diß ist ein¹³⁾ Judenthumb am schwäristen¹⁴⁾, denn da meint man, man hab gottes gebot, darumben über alle ire preüch¹⁵⁾ und gottesdienst, die nur bis auff die Zeit der bessrung sein eingesetzt worden. Sein aber auch nur schatten, der lieb aber ist in Christo.

Die heiden zu bezeugen¹⁶⁾, ist leichter gewesen. Dieweil sie Öffentlich abgötisch unnd gotlos gewesen sein, sie zu dem lebendigen gott zue bekerenn [23a] in Christo, wie Paulus thuet melden. Zue unsren zeiten aber, da der Greül steet und Regiert, Ist ja auch schwerer, dieweil da ein eitl Meinen ist, man sei Christen, so es doch nur lügen und eigen guotdünken ist, alles verblennndt.

¹⁰⁾ schreiben, noch heute: „Briefsteller“. Diplomatischer Abdruck, nur die Interpunktion stammt vom Verfasser des Aufsatzes.

¹¹⁾ Wähnen. ¹²⁾ Eigendünkel. ¹³⁾ „einem“, dem.

¹⁴⁾ schwersten. ¹⁵⁾ Gebräuche. ¹⁶⁾ überzeugen.

Da muß zum ersten abbrochen, ausgewurzet werden aus herten der menschen mit gottes geist und krafft der Götz Kindertauff, mitsamt alle Greül und sünden, darinnen und damit die gantz Römisch kirchen und Babstthumb ligt. Der denn der recht Antichrist oder wider Christ ist, der sich solt mit seinem falschen lügen, hefftigen erdichten, scheun under dem Namen Christi. Der der recht widerwertiger Und das kindt der verderbnis ist, welches zuekünfftig geschehen ist Nach der würkung des teuffels.

Hie bedarff es wol Weise im Herren, die die menschen alles woll berichten. dan ie die alt gwonheit [23b] nit leicht zu verlassen ist. Ja so steet auch das leben daran. Nun gebeut der Gottesgeist allen, so selig wellen werden, Vonn der Römischen Babel und von allen töchtern und schwestern (die wie die Hueren in iren abgötereien und gotlosen lebenn) auszugeen und sich in Christo begeben, die lügen lassen, der warheit anhangen, darumben muß man hie woll auffsehen und denn menschen vonn allem gueten, in allen durch das wort guote bericht geben: daß ist nun das erst werck des Evangelions, daß es aus Gott Ausreüt, abspricht und rambt allen anpoß aus dem weg: da get das gericht gottes an über alles fleisch. Aber nit alle mugen es erdulden. Den fromen ist es zu guetem, den bösen zum verderben und verblendung. Da murent das hellisch fleischreich, wil auch ins Reich gottes und im Himmel, darein er gestessen ist, Ja auch Christen sein. Und muß auch durch denn heiligen munndt und geist gottes heraus gestossen [24a.] werden. Gottes geist last sein straffen nit, in allen seinen kindern, so mags die welt Und der teüffel nit leiden. Da geet denn an das leiden und trübsal der heiligen. Darumb ia woll die Zeugen Gottes mit sterken an got hangen; darumb auch zue biten ist umb treue Arbeiter in die Erndt des herren. Zum andern wirt also durch das Evangelion allen menschen die buß¹⁷⁾ von denn toden Werken fürgehalten und allen grüelichen abgötereien. Denn es spricht des herren wort: „Thue buß, sihe, gotes reich ist nahent, Gott wil dein verderben und sterben nit, wil dich mit gnaden in Christo annemen.“ So thue dich mit gantzem herten zue im bekeren in Christo. Wirt also allen zerschlagenen Bußfertigen herten, so ire sündt erkennen und bekennen, den ie gottes zorn füllen und empfinden und davon absteen. Denn es verkündigt gottes wort unaussprechliche lieb, güete und Barmhertzigkeit, welche er ausgeußt über alles fleisch in Christo. Und hilfft allen gläubigen in Christo. Denen wirt [24b] guetes verkündigt und guete mår pracht der Gnaden und barmhertzigkeit Gottes in Christo und inen das geheimnis götliches willens eröffnet und fürgetragen in Christo, damit sie erleucht werden und zue der Erkenntnis gottes kumen in Christo. Als wir sälig augen sein, die da sehen und Ohren, die da hören. Hie sol man Christum recht für fragen, und sein wort recht fürscheiden, daß man in allein lern recht erkennen, und in im den Vatter, dann solches ist das ewig leben. — Ditz von Adam unnd Christum: Item alle Adams Kinder und Junger Christi recht erkennen Summa das gantz Evangelion von Christo, Ursach und grundt seiner Menschwerdung, lebens, leer Unnd sterbens, Urstenndt¹⁸⁾, Himelfart seines reiches und zuekünfftigen gerichts. Keret hieher, daz man auch klärlich hernach in des herren gmein handelt. Also wirt der glaub in Christum alle menschen fürgehalten. Und die freiwillig aufopffrung im herren, [25a] damit man gehorsam wirt dem wort der warheit, ergibt sich got in Christo. Item es wirt auch fürgetragen,

¹⁷⁾ Buße, griech. *μετάνοια* = Umkehr, Besserung.

¹⁸⁾ Auferstehung.

das got kein Unflatt in seinem reich nit haben will, allein das man frumblich¹⁹⁾, gerecht und züchtig in allem leben soll. Item wie man auch hie Christo im leiden gleichförmig werden soll, durch die enge porten Hin eindringen ins reich gottes. Denn wen man sich Got ergibt und der welt absagt, so volgt den nur Chreütz und trüebzal. Den es mueß ie nur der Enng weg und schmal im herren gangen sein, auf der einen seiten wasser, auf der andren feur ist. Wer sich im hervon nit wagen wil an das fürgestekt zill in Christo in seinem glauben und vertrauen, der wirt nit das reich Gottes mit Christo erwerben. Er spricht: „Wer mein Jünger sein will, der verläügne sich selber, heb sein Chreütz auff und folg mir nach.“

Da erhebt sich an ein fragen vom fleisch: „Wer mag also leben und leiden?“²⁰⁾ Dann man fület²⁰⁾, daß solches dem fleisch [25b] unmöglich sei. Es Spricht die welt: „Kein mensch mag also leben, Wie du sagst.“ Etlich spöten, lestern und bleiben unnglaublich. Die lest man faren. Denen verkündiget man ir Urteil, daz ewig wer. Etlich aber werden geschlagen, denen eröffnet sich got Innwendig. Dann sie sehen vor inen todt und leben, Hell und himel, Wolten gern das leben und shen doch, das sie in sünden und todt gefangen sein, auch in inen kein hilff und crafft ist. Got aber erleücht sie und zeucht sie innwendig und spricht: „O Mensch, waz bei dir unmöglich ist, das ist bei mir alles möglich. Ich wil geben und in dir thuen, wo du nur glaubest, wie mein wort lautet, und dich wilklich und frei mir ergibst und vertraust. Den ich wil ein freiwilligen menschen haben. Hab dir aber die wall: Bleibstu²¹⁾ in sünden, so wardt der ewig todt auff dich. Ergibstu²²⁾ dich mir frei im glauben unnd vertrauen [26a], so sol es dir leicht werden aus gnaden. Was dir vorhin schwer und unmöglich ware, wirt dir leicht und ring²³⁾ sein.“

Wo nun der mensch der Götlichen predig glaubt von gantzem Hertzen unnd sich darein ergibt und der warheit gehorsam ist und wirt, der welt mit irem thuen aufsays und dem Christo Jesu zue; Und sich in Christo aufopfert in aller freiwilligen glassenheit, seinen Heiligen willen zue dulten und zue vollenden nach seiner krafft, die im im glauben dargereicht wirt, da wirt alsdann Got des menschen mechtig durch sein ergebung mit verlassung seines eignen willens. Da kan got würcken im menschen, in zubereiten durch sein heiligen geist zu einem templ in Christo. Da wirt der bundt Gottes in Christo gemacht und mit das bundtzaichen angenommen der tauff, damit man den glauben bekent und in der gemain der heiligen eingeleibt wirt. [26b] Mit welchem er sich im Herren verbindt und verpflichtet, götsälig zu leben, straff anzunemen²⁴⁾, wo er irt.

Suma. Er ergibt sich Got in Christo zu einem Kind und hernach allen Kindern gottes in gehorsam und dienst, Nach dem willen des vatters in Christo. Den versiget auch zue letzt der Vatter mit seinem heiligen geist in Christo, versichert in im hertzen seiner warheit, lieb, lebens und reichs. Da geet gotes reich in uns ann, gerechtigkeit, fridt und freudt im heiligen geist. Wer darinnen dem Herren dienet, der ist got angnem Unnd den Menschen bewert. Die befeissen sich auch in des herren gnadt, die sie zuchtiget, dem vatter zu Gefallen leben, der sie aus dem verderben erlost hat Unnd in sein reich gepflanzt; des liebe sich ausgossen in iren hertzen befindt, dem vertrauen sie sich imer völliger in hertzlicher zuversicht in Christo, dem halten sie auch stil, wen er sie leutern und reinigen will in trüebzal,

19) fromm.

20) fühlt.

21) bleibst du.

22) ergibst du.

23) gering.

24) Strafe anzunehmen.

in [27a] der Gedult und erwarten von im hilf und erlosung in der langmut mit hoffen und schweigen. Denen wirt auch die Chron des lebens geben, Nachdem sie bewert, treu bis in todt erfunden worden, die ire Wat²⁵⁾ gewaschen haben im bluoet des lambs, im hie nachgefolgt, mit im in der tauß der sünden begraben und abgestorben unnd in einem Neuen leben auferstanden. Die ire glider nimer zue der unfrömgkeit, sondern heiligung begeben, dise mit forcht und zitem zuvolbringen. Gott also zue fruchtbarn in Christo, dem allein zue leben, zue dienen und zue sterben. Sälüg seind, die da teilhaben in der ersten aufersteeung, der ander todt wirt über sie kein macht haben. Amen.

Zum beschluß. Preiß, eer, Ewige freüdt und herrlichkeit Wirt gebenn allen, so in der gedult mit gueten werken nach dem leben in Christo trachten; unngnadt, zorn und ewiges wee über alle, so böß thuen, Ja allen ungläubigenn unbußfertigen, so in der lügen verharren [27b] Unnd sich der warheit nit ergeben in Christo. Der ewig todt ist in gwisser belonung. Es ist beschlossen in Christo von allen, so nit von der Römischen Huoren ausgen und dem Lamp Gottes folgen, sonder trinken aus irem kelch Greül, unsaubrigkeiten, Abgötereien sambt aller ungerechtigkeit: Ir pein und qual wirt aufsteigen vor got und seinen heiligen Engl. Vonn ewigkeit zu ewigkeit etc. Gott erleucht alle Ellende, hungrigen seelen und beware, sterke und bekreffte alle seine ergebnen, arme Waislen in Christo Amen. Im seij Preiß und lob unnd Eer in seiner Gmein in ewigkeit in Christo. Amen. Endt. Finis.

Wie bereits aus dem Register ersichtlich, überwiegen in unserer Handschrift weitaus die Briefe. Während bei der Erforschung anderer reformatorischer Gruppen im allgemeinen bloß Traktate und meist recht unerquickliche Streitschriften zugrunde gelegt werden können, die immer noch blaß und abstrakt bleiben, eröffnet sich uns bei den mährischen Brüdern die ganze Fülle ihres gelebten Glaubens selbst. Diese Männer schrieben aus den Gefängnissen, von Missionsreisen oder Gerichtsverhören, sandten Trost und Aufmunterung in die Ferne und bezeugen so, daß sie mit ihrem Glauben radikal Ernst gemacht und den entscheidenden Schritt gewagt haben. Dieser Wirklichkeitscharakter gibt unsern Quellen eine Bedeutung, die weit über das rein Historische hinaus von Religionswissenschaft wie Psychologie gleicherweise Beachtung verdient. In der Tat muß man weit, sehr weit zurückgehen, um einen ähnlichen Fall einer Briefliteratur des Volkes zu finden: nämlich bis zu den Episteln des Neuen Testaments selbst. Immer mehr drängt sich einem daher bei näherem Studium unserer Briefe die auffallende und keineswegs zufällige Ähnlichkeit mit diesen Zeugnissen einer großen religiösen Leidenschaft auf, und man spürt den alten evangelischen, späterhin waldensisch-franziskanischen Geist aus den Quellen sprechen.

Aber so reich auch diese Korrespondenz gewesen war, so fühlten gleichwohl die Brüder das Unzulängliche jeder bloß schriftlichen Ver-

²⁵⁾ mhd. wât = Gewandung.

mittlung, besonders in religiösen Dingen. Viele der Briefe waren daher eigentlich nichts anderes als nur Empfehlungen für die Boten und Überbringer. Auch sie sollten ja predigen, trösten und ermahnen, und die Briefe gaben dazu Hilfe und Anregungen. Hier folgen die Huterer wiederum dem apostolischen Vorbild (vgl. Paulus 2. Kor. 3, 1—3). Daraus erklärt sich aber wohl mitunter auch manche Kürze und Formelhaftigkeit.

Als Beispiel eines solchen Sendbriefes bringe ich nun das Schreiben der beiden in Innsbruck gefangengesetzten Brüder Jörg Rack und Eustachius Kotter, verzeichnet Bl. 43b. bis 46b.

Jörg Rack wurde 1559 zum „Dienst der Notdurft“²⁶⁾ erwählt, aber bereits im darauffolgenden Jahr ergriffen und am 13. Juni 1561 zusammen mit Eustachius Kotter enthauptet; gleichzeitig wurde Hans Mändl lebendig verbrannt. Stachius Kotter ist als Verfasser zweier Lieder bekannt: „Mein Gott und Herr, dir sei viel Ehr . . .“ und „Stärk’ uns, o Gott, in dieser Not . . .“²⁷⁾ Das Ende der drei Täufer ist im „Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder“ wie folgt beschrieben:

„Darnach führt man sie auf die Richtstatt, auf den Schweinger bei der Schießhütten, und allda ward der Eustachius (welcher am Fleisch krank oder schwach war) am ersten enthaupt. Darnach ging der Jörg frölich hin zum Henker, daß er sich gleich freudiglich auf dem einen Fuß herumschwang oder drehet vor dem Henker, schrie und sprach: ‚Hier verlaß ich Weib und Kind, Haus und Hof, Leib und Leben, um der göttlichen Wahrheit willen.‘ Kniet hernach nieder und der Henker enthauptet ihn auch.

Der Hans Mändel war zuletzt behalten, welcher, da er die zween Enthaupteten da liegender sahe, sprach er zu ihm selbst: ‚Meine Brüder, wer überwindt, der wird alles ererben.‘ Darnach nahm ihn der Henker, band ihn auf die Leiter, zündt das Feuer an und schupfet ihn lebendig hinein. Die andern zween enthaupten Körper leget der Henker auch auf den Scheiterhaufen und verbrennt sie all zu Aschen und Pulver.“

Der Sendbrief aus dem Gefängnis aber lautet folgendermaßen:

„Gott der vatter, der uns aus gnaden alle für gesehen hat zue Knechten und arbeitern in seinem weinberg. Ir geliebten Hawer und weingärtner, der wolle euch und uns Krafft und sterk verleichen, daz wir nit müedt werden und uns der last der hitz nit schwach mache, bis wir den weinberg zue hauen und der seelen seligkeit darvon bringen, mit allen denen, die vor unser drin gehaust haben, und in mit

²⁶⁾ Es gab „Diener des Wortes“ = Prediger, Geistliche, auch als „Apostel“ bezeichnet, wenn man sie auf Missionsreisen schickte, und „Diener der Notdurft“ = Aufseher, Verwalter in weltlichen Dingen.

²⁷⁾ Näheres bei Rudolf Wolkan: Die Lieder der Wiedertäufer. Berlin 1903.

großem fleiß dem herren bis an daz ort²⁸⁾ bereitten. Das wünsch wir euch und uns durch Jesum Christum auch zu volbringen, seinen heiligen namen zum preis . . . (einige Zeilen unleserlich) . . . Jörg Rack und Stächius Kotter, wir kunen aus hertzlicher lieb nit underlassen, euch ein wenig zu schreiben, dieweil uns der himelisch vater noch sovill zeit darzue vergunt hat und lassen euch wissen, daß es uns im herren gar wol geet und sein gar wol gesterkt in got. Und der herre des weinbergs, den wir von anfang unsres berueffes in ain felt in seinem weinberg gearbet haben. der hat uns kundt gethan und das orth des weinberges hat er für unser angesicht fürgemallet. Ist wol nit lanng, aber vil unnkraut, distl und dorn steen darin. Und hat ein grobes anstechen, aber es graust uns gar nicht darob. Der Herr des weinbergs ist mit uns und gibt uns anweis, wie wir uns dapffer sollen streiten und unnverzagt: es mög uns kein distl oder dorn nit verletzen . . ."

Es folgen nun langatmige Betrachtungen über Matth. 20. 1—16, die wir übergehen können. Sie schließen mit der Bemerkung, die Brüder in der Gemeinde hätten vielleicht diese Ermahnungen gar nicht nötig, so mögen sie den beiden Schreibern in Gottes Namen verzeihen.

„. . . Gott helff uns allen in das volkomen reich. Das wir mit freuden einander mögen sehen, ir herzlieben Brüeder, wünschen wir euch und uns vonn Got. Und wir preisen Got im himel umb euer aller grossen lieb und treu, die ir an uns unwirdigen gethan habt. Got bezal euch in ewigkeit. Wir tun euch auch zu wissen, daß man uns am Erichtag²⁹⁾ nach dem frölich Namenstag³⁰⁾ richten wil unnd wir unsrem got bezallen: welches wir mit freuden thuen wollen mit gottes hilff. Und sein nit traurig, dan diser tag ist dem herren heillig. Mein hertzlieber Bruoder Stachius, er ist gar krank, er mecht dem kerker vielleicht nit zun tail werden. Wir wolten euch gerne, hertzlieben B:, vil guotes beweisen, wan wir nur künden. Habt gleich mit disen wenigen schreiben verguet³¹⁾ mit uns, ich waiß nit anderes, es sei mein letzter brieff, den ich geschriben hab. Got ist wol müglich, daß ich noch einen mecht schreiben, er weiß es. Und thue euch gleich hiemit ein jeden in sonderheit grüessen, in ungefelschter lieb Gotes zu vil tausentmal. Und nemen auch vonn einem jeden in sonderheit urlab.³²⁾ Und gsegnen euch mit dem friden unsres lieben Herren Jesu Christi. Wir nemen auch amstat unsres lieben Bruoders Klein Hensel vonn euch urlab. Er ist nit bei uns, er ist aber wol auch zu Inspruk. Und künen im nicht entbieten oder schreiben, ich hab gehört, man wolle Niemandt zun im lassen; also warten wir gleich mit grossem verlangen auf denn Erichtag²⁹⁾, wan man uns die Urgicht³³⁾ wirt verlesen, das wir mit freuden einander wollen sehen. Und darnach mit einander im Herren hin ziehen für die stat hinaus auff die schedelstatt.³⁴⁾ Und daselbst wollen wir dem herren das Glübd bezallen, das wir im verheißen haben; das solt ir euch zu uns verstehen, ir herzlieben mitglider alle im herren.

²⁸⁾ mhd. ort = äußerster (Anfangs- oder Ausgangs-)Punkt nach Raum und Zeit, hier: Ende. ³⁰⁾ Dienstag.

³⁰⁾ Fronleichnam. Urspr. frön (adj.) = „dem Herrn gehörig“, u. lichnam = Körper, Leichnam.

³¹⁾ nehmt vorlieb.

³²⁾ mhd. urloup = Erlaubnis zu gehen, Abschied.

³³⁾ mhd. ahd. urgiht = Geständnis, Aussage, Bekenntnis.

³⁴⁾ Golgatha.

Gott sei mit euch allen! Amen. — Datum den Sannt³⁵⁾ fröleich Namestag. Im 1561. jar. Von uns, Euren hertzlieben Brüedern Jörg Rack und Stachius Kotter, Jetzt gefangen zu Inspruckh im kreüter Thurn umb der Göttlichen warheit wilten under dem gwalt Kaiser Ferdinandus und seiner regenten, so lang Got wil. Gott geb in zu erkenen, was sie an uns thuen.“

Die hervorragendste Persönlichkeit unter den mährischen Brüdern war wohl Jacob Huter (auch Hueter, Hutter, Huetter). Führt doch nach ihm, wie bereits erwähnt, die ganze Richtung einen ihrer Namen.

Er stammte aus Moos im Pustertal, unweit von Bruneck in Tirol. Sein Geburtsdatum ist nicht überliefert, nicht einmal sein Familienname. Hueter nennt er sich, weil er seines Handwerks ein Hutmacher war.³⁶⁾ Er ragt unter seinen Glaubensgenossen hervor durch sein geistliches Vollmachtsbewußtsein und die strenge Forderung eines reinen, sündlosen Lebens. Von 1531 an ist er es, der die mährische Täufergemeinde stärkt, eint und festigt, ja er macht sie erst zur Kirche und vermehrt sie durch starken Zuzug seiner Anhängerschaft aus Tirol. Er war ein wortgewaltiger Prediger und ausgezeichnete Organisator.

Lesen wir nun einige markante Stellen aus seinen Briefen, als erste den Eingang seines Sendschreibens an die Gemeinde in Mähren, in dem er sich stilistisch wie inhaltlich aufs engste an Paulus anlehnt. (Bl. 163 ff. unserer Handschrift:)

„Jacob ein unwierdiger knecht und diener des herren Jesu Christi, den auss-erwelten heilligen unnd kindlen Gottes Im mährherlandt, wo sie sein hin unnd wider verjagt und zerstreüt umb der Zeukhnus gottes unnd umb seiner warheit unnd heilligen namens willen, meinen geliebten im herren: Gnadt unnd fridt und die barmhertzigkait und hultschafft unsers gottes im himel und sein heilliger segnen sei mit euch unnd mit allen Auserwelten durch Jesum Christum! Amen.

Ich danckh unnd lob meinem Got an³⁷⁾ underlaß unnd bitt auch alle zeit ernstlich mitsambt meinen Brüedern und mitgliedern, die bei mir sein, für euch mit ernst. Dann ir hertzlieben geschwistriget, euer not, trüebzal, ellendt und Armuot erkennen wir vast wol und betrachtens on underlaß mit schmerzen in unserm hertzen. Ja, gott waiß es im himel, das ich unnd wir alle solches mit euch tragen, mit euch leiden, von hertzen geengstigt werden. Aber Gott von himel, der vatter aller Gnaden und Barmhertzigkait, der gerecht Richter aller witwen unnd waisen, der trost aller fromen, betrübten und Christlichen hertzen, der wölle euch und uns beistandt thuon in allen unsern nöten . . .

Ir aller liebsten Brüeder unnd schwestern in dem herren, ich habe vorhin zu euch geschickht unsern lieben Brueder Michel, welchen wir haben abgefertigt mit ernstlichem biten und schreien, das in got mit glückh und mit heil wöll zu euch

³⁵⁾ Sankt.

³⁶⁾ Josef Beck: Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. Wien 1883. S. 84.

³⁷⁾ mhd. âne, ân = ohne.

schiekhen und seinen weg verfertigen, Auff das ir von uns getröstet würdt in eurem ellendt. Wir haben auch gebeten und geschrien zu dem allmechtigen Got, das wir von euch möchten ein gnedige Botschaft hören unnd empfangen, nach welcher unns dan von hertzen verlangt hat mit vil senen und manigem grossen schmerzen. Und bei diesem Brueder Michl hab ich euch alle sach geschriben und zu kundt gethon, wie es uns geet und wie es umb uns hie und allenthalben steet . . .

Wir haben auch euer Botschaft unnd alle ding gar fleissig unnd treulich mit dem allerhöchsten Ernst hin und wider hie bei uns erwogen, euer frömbkait und bestendigkeit und euren grossen gehorsam und gedultt und euren heiligen Christlichen Tugenthafftigen Wandel und die Redlichkeit, Ritterschaft unnd das manlich straiten und kempffen der heiligen martyrer und zeugen gottes, die bei euch erfunden worden sein, die in aller marter und pein treu sein Bliben unnd dem herren die warheit Ritterlich bekandt und dafür gestriten bis in iren tod . . . Dann haben sie uns ein grosse ursach unnd beispiel hinder in³⁸⁾ gelassen, Gott helff unns auch dahin durch seinen allerliebsten son Jesum Christum, welchem sei abermal preiß unnd von hertzen lob unnd danckh gesagt in seinem höchsten himel dort oben. Immer und ewiglich. Amen.“

Danach beklagt Huter, daß „die groß unbilligkeit unnd ungherichtigkait so gar überflüssig allenthalben hat über handt genommen“ und infolge davon etliche Brüder „wiederumb abweichen, Gottloß und pundtbrüchtig an dem Herren und seinem heiligen werck“ werden. „O wee und ach solchen menschen, wie gar ein erschrockenliche Grausame Plag unnd ein Rauchs urtl³⁹⁾ und schwere straff werden solche von got empfangen. Es wer in⁴⁰⁾ freülich wol besser, sie heten die warhait nie erkennt.“ Jedoch „die da haben gottes geist unnd das lebendig wort des ewigen Lebens und den namen Gottes tragen in iren hertzen, bei denen wöllen wir bleiben und verharren, wie der frumb, heilig Petrus sagt.“

Der Rest des Briefes spricht den Täufern in Mähren Trost zu und handelt schließlich von den sich immer bedrohlicher gestaltenden Zuständen in Tirol.

„Zweiflet und wanckhet nicht und werdet nit klainmüetig, dann das ist der Rechte weg und die Götlich warheit. Das bezeugt und beweist ist durch heillige schrift. Und vil in disen unnd andern lendern ir Bluot darumb vergossen haben . . . Ir seindt das auserwelt geschlecht, das künigklich priesterthumb, das willig volkh, das volkh des Eigenthumb Gottes. Ir sindt die Gmain der erst Gebornen, die im himel angeschriben sindt. Ir sindt auch mit gnossen und Kinder des lebendigen Gotes . . . Lassent euch nit erschrecken, dann was wil uns ir lestern und urteln. ir schmehen und verdamen schaden oder kummern, dieweil got der vatter mit uns ist unnd spricht unns selig und fromb . . . dann mein hertz freuet sich vor Got in der warheit und springt mir vor Großen freüden in meinem leib . . .

Ich förcht wol, es wirt kein Rue haben oder aufhören, bis der frumb Jonas hinein geworffen werd, bis in der Grausam Leviathan oder walfisch nach dem fleisch verschlünkht, welcher ist der Grausam Türrann unnd feindt der warhait, Ferdinandus mit allen seinen anhang unnd der verfluchte Babst mit seinen hellhunden. Aber

³⁸⁾ ihnen.

³⁹⁾ strenges Urteil.

⁴⁰⁾ es wäre für sie.

Gott wirt disem Meer gebieten, die seinigen wider zu geben und sie werden aus dem Bauch der erden unnd von dem gwalt der Gottlosen menschen widerumb erlöst und erledigt werden mit dem fromen Jona und werden auferstehen mit Christe Jesu mit großer krafft und herrligkait. Das geb Got und helff uns Allen . . .

Hertzlieben Brüeder und schwestern, wir warten nun täglich alle stundt und augenblikh der Richter, schergen und Henklers knecht. Wir haben uns auch dahin gericht und ergeben und setzen uns nit anders für. Der Herr geb uns krafft und sterkh, lieb, glauben und beständigkeit, in seiner göttlichen warheit zu bleiben, zu verharren bis an unser endt, die warheit zu bekennen und dafür zu streiten bis in unsern todt. Wir wolten auch ie und allen fromen gern ursach, ein Guotes Exempel und Beyspil geben und hinder unns lassen, Gott dem herren zu dienen und nachzufolgen seinem wort . . .

Unnd ich Jacob, vuordienier und Apostl und euer getrewer lieber Brueder unnd freundt in dem herren (als ich acht unnd main, ich sej euch lieb), Ich grüëß euch mit meiner eignen handdt in Göttlicher heilliger ungefelschter und Brüederlicher lieb zu vil hunderttausent mal, ein Jedes in sonderhait, mit dem gerechten Kuß Jesu Christi. Unnd ich umbfach euch mit den Armen, hertzen und gemüet. Ja, ich grüëß euch auch für unnd für on underlaß durch Gottes lieb unnd geist. Der Herr unnd Gottes fridt, lieb und geist unnd mein seel, geist unnd Hertz sej alle Zeit mit euch ewiglich. Durch Jesum Christum. Amen. — Geschriben aus der Grafschaft Tirol, durch Wölffen Zimmermann. Anno 1535.“

Wie ernst es Jacob Huter mit seinen Predigten war, beweist sein am 25. II. 1536 zu Innsbruck erfolgter Märtyrertod, den ein kurzer Bericht auf Bl. 411—413 unserer Handschrift beschreibt:

„Mer ein kurtze Epistl, darinen Jacob Huetters urtl und gericht umb des Namen gottes mit kurtzen worten angezeigt ist.

Jacob Huetter, ein diener Jesu Christi und seiner heiligen gmein in Märhern, ist gericht zu Ispruck, gefangen worden im Inthal mit großem gespöt. Seine feindt müessen in mit einem feder Busch umbgefüeret haben, ihn in ein kaltes gefrorens wasser im kalten winter gesetzt, darinen gar hart erfröret, darnach in ein haisse stuben gesetzt, auch seinen leib allen verwundt, im Brandtwein in seine wunden gossen, den anzündet und an im brennen lassen, nach langer und mancher marter und pein in zueletzt verbrennet. Und ist also beständig und aufrichtig vor gott in aller seiner marter bis an sein endt verharret in der zeuknuß Jesu Christi. Amen.“

Bezeichnend für die strenge religiöse Haltung der Täufer, die keinen Raum läßt für private weltliche Gefühle, ist der folgende kurze Brief (Bl. 228—230) des bereits einmal genannten Hieronimus (Käls), des Mitverfassers der „Rechenschaft von unseren lieben Brüdern Jeronime, Michl und Hans, welche man zu Wien um der göttlichen Wahrheit willen verbrennt hat“ (1536).⁴¹⁾

⁴¹⁾ Aus einer anderen Quelle abgedruckt bei Müller, Glaubenszeugnisse, S. 205—211.

Ein „Privatleben“ in unserem modernen Sinne haben die Brüder nie gekannt. Darum finden wir auch so häufig Adressierungen an die ganze Gemeinde und selbst Abschiedsbriefe an die Gattinnen („ehelichen Schwestern“) wurden sehr bald ebenfalls zur erbaulichen Gemeindegemeinschaft.

Hieronimus Käls war der Schulmeister der Gemeinde, auf den wahrscheinlich die Anfänge des ausgezeichneten Schulwesens der Huterer zurückgehen. Er stammte aus Kufstein am Inn, war Mitarbeiter Jacob Huters in Tirol und überbrachte u. a. dessen vierten Brief nach Mähren. Außer seinen Briefen und der „Rechenschaft“ ist noch eine Anzahl Kindergebete von ihm überliefert.

(Bl. 228—230) „Die Epistel Jeronimus. An seinen Eegemahel. Ich Jeronimus wünsch dir, du mein eigentlicher und allerliebster Gemahel, du mein hertzallerliebste Treindel⁴²⁾, alles Guets vonn Gott unserm himlisch getreuen vatter! Durch Jesum Christum seinen allerliebsten Sun unsern herren. Amen. O du mein hertzallerliebste schwester Treindl, Ich schickh dir ein geistlich lied, das hab ich in meiner gfenknhus gsungen durch denn Geist Gotes mit warhaftigem hertzen. Der herr leern dichs auch also singen zu seinem lob und Preiß. Ich schickh diers aber aus hertzlicher lieb, daz du dabei gedennckhen sollt der treuen bit unnd warnung, die ich in meinem letzten Abschaidt⁴³⁾ von dir gethan hab, wie du fromb, treu und bestendig in der warheit beiben sollt. Ich zeich⁴⁴⁾ dich nichts Böß⁴⁵⁾, mein liebe schwester. Ich sag gott, meinem himlischen vatter, danckh um dich, der dich mir aus gnaden gescheneckt hat, durch seine treue diener zugestellt; nun aber hab ich dich, ausserwelte Gaab Gottes, dem herren wider gescheneckt und von hertzen bevolhen mitsambt der frucht, die uns der herr aus gnaden miteinander gescheneckt hat. Also solt auch du thuen, mein liebe schwester. Preiß und dankh got von hertzen, der mich wirdig gemacht hat, mich schwache, Arme, unwirdige Creatur, das ich zeueknhus soll geben inn diser graussamen, Sodomitischen stat wien von seiner götlichen warhait. Unnd Bitt Gott Jhe lennger Jhe fleissiger, das dich gott bei seinen heiligen Kindlen verhallt⁴⁶⁾ unnd sei den lieben schwestern unnd brüedern alle Zeit gehorsam. Unnd sei eins nidrigen unnd diemütigen hertzens und schatz alle Zeit ein anders höher dann dich selbs. O liebe Treindel, hab die Kinder gottes von hertzen lieb und schon⁴⁷⁾ und beweiß in alle zucht und eer. Unnd vergiß nimermer, was gott an dir gethan hat. Ich bit dich, sei begierig nach frümhbait und nach gueten dingen, damit ich dich und du mich und wir alle den herren anschauen mit freüden am Jennigen⁴⁸⁾ tag. Darzuo helff unns got allen. Amen.

Grüß mir alle heiligen, ein Jedes in Sonderhait. Und ich bit dich, wo ich etwan wider dich gethan hab, wöllest mirs verzeihen umb Christi willen. Also bit ich alle kinder Gottes. Grüß mir mein Son Davidt, haß dich meinen lieben Brueder Leonhart Sailer die weiß⁴⁹⁾ lernen unnd Grüß mir in. Und sag, das ers auch lerne,

⁴²⁾ Kathreinchen.

⁴³⁾ Abschied.

⁴⁴⁾ zeihe.

⁴⁵⁾ Böses.

⁴⁶⁾ behalte.

⁴⁷⁾ mhd. schöne, schön adv. = schön.

⁴⁸⁾ Jüngsten.

⁴⁹⁾ Die Weise des oben erwähnten Liedes, das uns nicht überliefert ist.

und singet von meinetwegen. Der herr tröst sein volkh ewigklichen. Amen! — Gesandt von Wien.“

Wir sind am Ende unserer Ausführungen angelangt. Hoffentlich ist es mir gelungen, ein einigermaßen zutreffendes Bild dieser kostbaren Handschrift gegeben zu haben und damit einen bescheidenen Einblick in das Leben und Trachten jener kleinen Gemeinde überzeugter Glaubenskämpfer.⁵⁰⁾ Wenn überhaupt jemand, dann durfte wohl sie das Wort Matth. 10, 22 auf sich beziehen: „Und ihr müsset gehaßt werden von jedermann um meines Namens willen. Wer aber bis an das Ende beharrt, der wird selig.“

Daß sich dies freilich nicht mehr im Diesseits ereignen werde, daß die Brüder bereits in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts kaum noch Hoffnung auf eine Wendung der Dinge zu ihren Gunsten hegten, ja daß sie den ganzen Zeitgeist endgültig als ihnen fremd und feindlich gesinnt erkannten, beweisen die inhaltsschweren Worte, mit denen der Kodex schließt:

„Der Herr erbarm sich über der welt Blindhait.“

A Treatise on England's Perils, 1578

by Albert J. Schmidt

As the decade of the 1570's drew to a close, Elizabeth's England seemed destined to endure from its foes a vigorous offensive both at home and abroad. No doubt, memories of the Northern Rebellion of '69 and the Ridolfi plot two years later made the foreign and domestic situation appear all the graver.

Jesuits and seminary priests were infiltrating the realm. Especially in the north country — which for a variety of reasons enjoyed no settled state — they were not likely to foster any sentimental ties with the crown unless the same was worn by the Queen of Scots. The ban of excommunication against Elizabeth in 1570 had been especially designed to weaken the queen's domestic position: it placed the moderate Catholic in a dilemma because his registering political loyalty became a virtual impossibility.

⁵⁰⁾ Das U.S. Mennonite Central Committee ließ in den vergangenen Jahren bereits mehrere Mikrofilme der Handschrift anfertigen. Vielleicht ist es dieser (oder auch einer anderen daran interessierten) Stelle doch einmal möglich, einen vollständigen Abdruck herauszugeben. Unser Kodex verdiente es wahrhaftig!

The state of affairs abroad was no more assuring. Persistent reports circulated of a Catholic league fashioned by the French Guise, the pope, English Catholic emigres, and the Spanish king — all of whom were disposed at the opportune moment to descend upon England. This serious threat increased with the political deterioration of the neighboring Netherlands. The precarious peace achieved after the sack of Antwerp in late 1576 dissolved into war again during the summer following when the Spaniard Don John and the States General finally parted ways. More alarming for the English was Don John's victory over the army of the Estates in January, 1578. Although Elizabeth might have been disgusted with the faithless and opportunistic policy carried out by the statesmen of the southern provinces with regard to both the Prince of Orange and herself, their defeat could but strengthen her potential foe. No one doubted Don John's role in a Catholic league directed against England: not forgotten were the rumors that he had planned no later than the year before to invade the realm, liberate the Queen of Scots, marry and rule with her under the banner of Catholicism.¹⁾ The waning strength of the Estates and the waxing of the Spaniard's in turn not only revealed England's peril from the Catholic league, but it left prostrate the strategic Netherlands for other outside meddling. French fishing in these troubled waters was especially to be feared; yet it was with the French that Elizabeth had to contend when the Estates turned to the Duke of Alençon, the youngest brother of the French king, for assistance.²⁾

Elizabeth obviously could and would not tolerate French domination of the Low Countries; on the other hand, she was not inclined to commit recklessly an English force to prevent it if there was some more pleasing alternative available. She readily observed that the ardent German Protestant Duke John Casimir of the Palatinate might be used to forestall French aggression. Then, too, she was not unwilling to use her favorite weapon of courtship on the young Frenchman when it seemed apparent that he was not his brother's tool. In any case Elizabeth was not likely to regard the matter as one for hasty action. In this respect she differed from those intensely anti-Spanish members of her privy council — the Earl of Leicester, Sir Francis Walsingham, Sir Christopher Hatton, Sir Francis Knollys, Sir Walter Mildmay, and Dr. Thomas

¹⁾ Cf. Conyers Read, *Mr. Secretary Walsingham and the Policy of Queen Elizabeth*, 3 vols., (Oxford, 1925), I, 345n.

²⁾ Cf. *Ibid.*, pp. 378ff.

Wilson — who were not prone to detach matters political from those religious because they considered the reformed religion an ample foundation for constructing a courageous and lasting foreign policy.³) They constantly proclaimed the urgency of immediate and decisive action to prevent evil from befalling the commonwealth.

Dr. Thomas Wilson (1523—1581)⁴), author of the appended treatise and secretary from 1577 until 1581 with Walsingham, was an outspoken critic of what he considered the queen's fence-straddling foreign policy. Wilson — humanist, religious reformer, civilian, economist, member of parliament, rackmaster, diplomat, privy councilor and secretary — was one of those versatile Tudor figures whose interests encompassed a variety of endeavors. He is perhaps best remembered for his writings on logic, *Rule of reason* (1551); on rhetoric, the *Art of rhetorique* (1553); and his translation from the Greek of the *Three orations of Demosthenes* (1570). His *Discourse upon usurye* (1572) established his reputation both as a social reformer and as an authority on economic matters. His analysis of the foreign and domestic situation in 1578 pointed primarily to two factors in his past experience: religious and diplomatic. The ardent Protestantism which he had learned at Edwardian Cambridge — where he had established firm friendships with Martin Butzer, Katherine Brandon, Duchess of Suffolk, and the scholars Cheke, Ascham, Smith, and Haddon — was deeply rooted.⁵) Wilson's anguish at the hands of the Roman Inquisition during Mary's reign seems only to have enforced the earlier views with a stronger hatred of all things Catholic. Diplomatic missions to the Netherlands in 1574—1575 and 1576—1577, besides giving Wilson first-hand knowledge of Netherlandish problems, made him a warm personal friend and partisan of both the Prince of

³) Leicester is difficult to classify when it comes to religion, but he does fit in with this group politically. Cf. Conyers Read, "Walsingham and Burghley in Elizabeth's Privy Council," *English Historical Review*, XXVIII (1913), 34—58.

⁴) Cf. A. F. Pollard's article in *Dictionary of National Biography*, XXI, 603—607.

⁵) Wilson's association with Butzer is noted in J. G. Nichols, ed., *Literary Remains of Edward VI.* 2 vols., (Roxbury Club, 1857), II, 304—305. Wilson contributed verse in Butzer's honor when he died. Cf. Walter Haddon, ed., *De obitu doctissimi et sanctissimi theologi doctoris Martini Bucerii* (London, 1551). Cf. G. H. Mair, ed., *Wilson's Art of Rhetorique* (1560 ed., Oxford, 1909), p. 14, for Wilson's admiration of Katharine Brandon. Wilson was tutor to her two young sons who died of the sweating sickness in 1551. Cf. Wilson's *Epistola de vita et obitu duorum fratrum Suffolciencium Henrici et Caroli Brandon* (London, 1551).

Orange and John Casimir. To the house of Orange he contemplated sending his daughters to wait upon the Princess;⁶⁾ to Casimir he dispatched some greyhounds.⁷⁾ Convinced that England's welfare was as inextricably tied to the cause of such men as William the Silent and Casimir and to that of the reformed religion, Wilson in 1578 set forth in writing what he deemed England's foreign policy should be.⁸⁾ Not only did the author in the tract he wrote present a keen analysis of the malaise of international and domestic problems confronting England, but he left an interesting commentary on the factional opposition to Elizabeth's policy at a critical moment in English history.

Pollard in his biographical sketch of Wilson mentioned this hitherto unpublished treatise among the Domestic State Papers at the Public Record Office but apparently confused it with a Latin tract. In any case he ascribed to it a title which it did not have and gave no clue as to its contents. This manuscript, penned by Wilson but left without either signature or title, is identified by its endorsement, "A discourse touching this kingdoms perils with their remedies, written by secretary Wilson and this copy all of his handwriting." Dated April 2, 1578, the treatise appears below in its original form and orthography.

The chyeftest care that ought to bee had for the mayntena'ce of any state or kingedome is to seeke first and principallie the glorie of God and his rightousenes to bee faithfullie settled ev'rywhere for as God is the author of al goodnes and wel-fayre, so ought we to looke stil upon hy', and directe al our doinges by his holie wyl. expresselie as he hath com'a'ded and not otherwyse. This fundac'on beeing thus layde, no dowbt but al our buyldinges and actions whatsoev' erected thereupon shal have good successe and prosper most triu'phantlie, let Satan and his adherents rage nev' so moche. And because evil forseen hurteth the lesse, it wer good to knowe how and by what meanes this noble realm is like to bee trowbled aswel abroad, as at home.

And first we have our auncient enemies the frenshe, myghtie and da'gerouse neigboures, who beeing not our frynds, wil beec'ne our foes, whose natures are alwayes styrring, and ca'not rest neuters to any bodie. There hath been a matche of mariage propownded, wehe beeing consummated in the feare of God, is greatlie to be wysshed, And hope thereupo' maye bee conceived that great good wyl folowe, especiallye yf God doe blesse the saide mariage wt yssue.⁹⁾ But if this office of mariage

⁶⁾ Daniel Rogers to Wilson, 24 March 1577/78. Calendar of State Papers, Foreign, Elizabeth, 1577—1578, no. 733.

⁷⁾ Ibid., no. 820 (4).

⁸⁾ Public Record office, London, State Papers Domestic, Elizabeth, CXXIII, no. 17.

⁹⁾ With Alençon. Like many of his colleagues in the council, Wilson was not disposed to view the queen's marriage with the Frenchman enthusiastically, but

doe not take place, for that disagreeme't maye fowle out upon articles, then better it had been, that nev' any dealinges or offers had been made, especiallie seeing the matter hath proceded hetherto so farre, for Prynces faylinge if their purposes beeing mightie and of greate mome'nt, can hardelie digest the foyle, but wyl rather seeke a revenge, and turne their hartie pretended loves to thexecuc'on of dedlie hatred. The meanes how to worke this purposed revenge, is by matchy'g elsewhere wt a like myghtie potentate, and so combyny'ge their forces together wt others their allies and adherents they wyl seeke by any apte occasion offered, or devised practise, the destruction and utter ruine of this most noble kyngdome. The mayntena'ce of the Catholik Romane religion, wil bee the chieftest pretext and cover, to practice this greate harme agaynst us. And for their better encourageme't in this quarel, ful power and authoritie shalbee geaven frome the pope, to deale agaynst us, as agaynst infidels and Turks. Now what force and power the Pope hath in the consciences of Catholiks, to bende them to his wyl, and to worke al myschief possible agaynst the smale nu'ber of the godlie protesta'tes, I neede not use greate speache to make prooffe thereof, the thyng it selfe is most notoriouse. Besides, the frenshe are our auncient enemyes, and provoked to worke revenge upon us, by our late actions in fra'ce, in soccoury'ge the afflicted¹⁰⁾ there wt some relief, when they wer in greatest distresse. Moreov' the house of Guyse hath alwayes an eye to Englande, for their Cosyn Germanes sak, the Scottyshe Queene, whose enlargeme't they wyl seeke by al meanes possible, and at the least wyse for her sake disturbe the quyet of this Realme, and faylinge of her, they wyl seeke to have her sonne¹¹⁾, who beeing gotte over into their hands (as what maye not bee donne wt the Scottishe nac'on for monye, the beeing so poore of themselves) there shal wa'te no meanes to attempte greate matters agaynst this noble Realme. Neyther can the restoring of the S[cottish] Q[ueen], do any good, who wyl not be receaved into Scotland, when the other shalbee delyvered. And it is thought the practise is nowe in hande, to gette the yonge kinge out of Scotlande by one means or another.¹²⁾

Next after the frenshe, we are to feare Spayne, who are asmoche offended wt us as fra'ce, for the cawse of religion and for aydinge those of the loue countrie in their necessitie. And to be reve'ged of us, they wyl seeke to ioine with fra'ce, that Monsieur¹³⁾ maye marie wt the daughter of Spayne, wche is the Queene mothers¹⁴⁾ chief desire, that it may so bee, whatsoev' she pretendeth otherwyse to our most graciouse Sov'ayne. Agayne it is to bee feared, that the yo'ge Scottishe kinge whylbee sought unto to bee had into Spayne, yf he ca'not bee brought into fra'ce, and perhappes a consent may be with fra'ce and Spayne to gett this yo'ge gentlema' out of Scotland, to matche with the other daughter of Spayne. What wylbee, it is harde to saie, but hereof is some lyklyhoode. Kynge Philippe is so sette to bee

he deemed it better than no marriage at all (Cf. Mauvissière to Henry III, 16 Jan. 1579/80, P.R.O., London, MSS, French Transcripts [Baschet], XXVIII, 161, 175b, and 187b for comments on Wilson's marriage views.)

¹⁰⁾ Reference to English support of the Huguenots.

¹¹⁾ James VI of Scotland and later James I of England.

¹²⁾ Reference to the so-called Lords of the Congregation who wielded political control in Scotland and who were responsible for Mary's exile.

¹³⁾ Alençon.

¹⁴⁾ Catherine de Médici.

revenged of the loue countrie, and consequentlie of us next adioynyn'ge neighbour, that he hath bought a surcease of armes wt the Turke verie latelie, for 700 000 crownes. And hath made suche a preparation for the su'mer warres, both for men and monye, as it is thought he wyl rather hazard his whole patrimonye, than suffer the dyshonorable losse of the loue countrie.

Scotlande is the thyrde place wehe we ouyht greatlie to feare in respecte to that yo'ge kynge, who beeing not cherysed by our most graciouse Sov'ayne, must of necessitie bee forced to seeke relief of some other myghtie Pry'ce, for then he is not hable to lyve of hymselfe, nor his nobilitie neyther, who to make their own profite and gayn the more, it is to bee feared, wyl seeke the support of some foreyne Pry'ce, either fra'ce or Spayne. And then what evil may happen to us by the waye of Scotlande, it is to iudge by the actions of former ages.

Nowe to looke to the state at home, wehe is the fourthe consid'acōn. It wer verie meet that the darnel wer syfted frome the good corne, for that the Papists doe so abounde wtin this lande, as it is to be feared, greate harme one daie wyl folowe hereupon. The pope sendeth his buls of reco'ciliacōn hither, wehe have been accepted as it is thought of dyv'se. And indeede those that heretofore have usuallie gone to the Church, have refused of late yere to cu'me of late years, onely as it shoulde seeme upon their reco'ciliacōn wt the church of Rome. The persone of the S[cottish] Q[ueene]. is most narowlie to bee looked unto, least by some secrete practise she bee not had awaye, by those that favor her, and so caried into france, or to some other place, to the endles trowble of our most graciouse Sov'ayne.¹⁵⁾ Other cōpetitors woulde bee looked unto but none so greatlie to bee feared, as the Scottishe Queene and her sonne. The gaules wtin this Realme, are many and of dyv'se natures, wehe woulde bee sought out, and remedied by al the good meanes possible especiallie the papists are ov' muche suffered em'ngst al other and as it is thought have the best part of the wealthe of this Realme in their handes, lyvinge frugallie, and beeing putte to no charge as others are, al this tyme of her maties most graciouse Reyne. The clargie and church men are greatly discouraged and out of harte, for that they are not better countena'ced, and none of them to any place of authoritie wtin this Realme. Yea those religious men of the laytie aswel as of the clargie doe mourne greatlie, and are grieved to see the obstinate papists to lyve unpunished, yea, in many places to be cherished.¹⁶⁾

The remedies of al the evil that maye fawle upon this Realme, are to bee reduced to twoe principale heades. Whereof, the first is, that as I saide at the begynnyge, Christ must be our fu'dacōn, and the corn'stone of our buyldinge, neyther must we suffer any to laboure in the lordes vyneyarde, that doth not seeke his glorie,

¹⁵⁾ By his interrogation of the Ridolfi conspirators (Cf. Calendar of Salisbury MSS, I, 520ff.) and Commons' speeches in 1572, Wilson revealed himself as the Queen of Scots' implacable foe. In parliament he consistently demanded the strongest measures against Mary (Diary of Thomas Cromwell, 1572 [J. E. Neale transcripts, Institute of Historical Research, London]).

¹⁶⁾ This last sentence seems an admirable summary of the Protestant dissatisfaction with Elizabeth's slow-moving religious policy. Such discontent accounts for the numerous efforts made in the Commons to doctor the settlement with more continental Protestant ingredients.

suffra'ce hetherto, and ov' moche the favour showed have been the cawse that papists are waxen so boulde, who by seventie, as in tymes past, myghte bee brought to lyve in due obedie'ce to God, and their Sov'ayne. The seco'd poynte is, that those abrode who are faithful, and of the same religion that we professe, myght be united to us, and we to them. I doe meane for fra'ce, the kynge of Navarre, and the pry'ce of Condye wt their allies, for the loue countrie, the States, wt the pry'ce of ora'ge and the reformed places there, for Germaine, the pry'ces of the religion, and especiallie Duke Casimire, for Scotlande, the kynge to bee made assured unto this Realme, and the nobilitie there beinge godlie affected, and yet poore, to be relieved from he'se wt yerelie pensions in soche sort as shal best seeme to her matie. To have zeal and to encourage al those of the religion to ioyn with the afflicted protesta'ts abroad. And great reason it is, that as others seeke to make themselves stronge both at home, and abrode, so our most graciouse Sov'ayne, shoulde endeavour to strengthen her selfe, wt her fryndes, allyes, and good subiectes, that wt force and good foresight, she may wtsta'de force, and avoyde al purposed myschief.

To the glorie of God, and preservacō of her selfe, and her people committed to her charge.

Zeitschriftenschau¹⁾

Literaturberichte geben Heinz Liebing, „*Reformationsgeschichtliche Literatur 1945—1954*“ (Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literatur- und Geistesgeschichte 28, 1954, S. 516—537), Robert Stupperich, „*Vom Humanismus zur Reformation*“ (Archiv f. Kulturgeschichte 36, 1954, S. 388—401) und August Buck, „*Italienischer Humanismus*“ (ebd. 37, 1955, S. 105—122). Hingewiesen sei auch auf den Registerband zu dem „*Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*“, der 1954 erschienen ist.

Eine Folge von Aufsätzen, die sich vor allem unter didaktischen Gesichtspunkten mit der Reformation befassen, ist in GUW. (Bd. 5, 1954) erschienen. Ernst Walter Zeeden, „*Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*“ (S. 470—486) und Walter Peter Fuchs, „*Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation*“ (S. 706—714) geben allgemeine Überblicke. Fuchs betont vor allem die Bedeutung der Reformation für die Entwicklung des modernen Staatensystems. Hans Pitsch zeigt, wie „*Der Weg Luthers vom Mönch zum Reformator im Geschichtsunterricht an der Oberstufe*“ (S. 714—729) zu behandeln ist. E. W. Zeeden behandelt „*Probleme und Aufgaben der Reformationsgeschichtsschreibung*“ (ebd. 6, 1955, S. 278—300), die sich aus der Annäherung der konfessionellen Standpunkte heute ergeben. Auch

¹⁾ Abkürzungen der Zeitschriftentitel:
 AHSJ. = Archivum historicum Societatis Jesu
 BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
 BSHPF. = Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français
 ChH. = Church History
 EHR. = English Historical Review
 GWU. = Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
 HJb. = Historisches Jahrbuch
 HZ. = Historische Zeitschrift
 Jb. = Jahrbuch
 JEH. = Journal of ecclesiastical History

JHI. = Journal of History of Ideas
 NAKG. = Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S.
 RBPhH. = Revue Belge de philologie et d'histoire
 RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique
 RHPhR. = Revue d'histoire et de philosophie religieuses
 WZ. = Wissenschaftliche Zeitschrift, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe der Universität...
 Z. = Zeitschrift
 ZGORh. = Zeitschrift f. Geschichte des Ober-rheins
 ZKIG. = Zeitschrift f. Kirchengeschichte

Hanns Rückert, „Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation“ (Z. f. Theol. und Kirche 52, 1955, S. 43—64) macht in einem von Einfällen und Gesichtspunkten überquellenden Vortrag deutlich, wie anders die Stellung zur Reformation heute als vor 50 Jahren ist und wie sich die Reformation, eminent konservativ und zugleich radikaler Aufbruch in die Zukunft, jeder formelhaften Einseitigkeit der Einordnung entzieht.

In dem Jahrbuch der Rankegesellschaft 1954 „Gibt es ein deutsches Geschichtsbild?“ (Verlag M. Diesterweg, Frankfurt 1955) sind eine Reihe von Tagungsreferaten zusammengefaßt. In dem einleitenden Vortrag Franz Pahlmanns über „Gott und die Geschichte“ (S. 17—39) steht Rankes Historismus und Meineckes Kritik an Ranke im Sinne eines ahnenden Agnostizismus im Mittelpunkt. Von dieser Besinnung aus entwickelt P. Sinn und Möglichkeit eines Geschichtsbildes auf dem Grunde christlicher Gottesoffenbarung. Gewiß nur in einer Skizze stellt Helmut Rößler, „Die Konfessionen und das deutsche Geschichtsbild“ (S. 39—66) das Geschichtsbild des Katholizismus, des Luthertums und des Calvinismus seit der Reformation nebeneinander. Doch ist es nicht eben häufig, daß eine neue Fragestellung so vielfache neue Erkenntnisse abwirft. Sowohl die Historiographie wie die Geistesgeschichte könnte eine ausführlichere Darlegung begrüßen. — Die Darstellung der „Reformation und Gegenreformation in Jacob Burckhardts historischen Fragmenten“, die E. Dürr 1929 als Anhang zu den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ veröffentlicht hat, überrascht, wie E. W. Zeeden (HJb. 74, 1955, S. 747—758) zeigt, durch die Stärke der bis dahin bei einem Protestanten ungewöhnlichen Kritik. Daß Burckhardt in seiner inneren Distanz zum Christentum dem eigentlichen Anliegen der Reformation nicht gerecht werden konnte, ist gewiß. Daß er bei aller Über- und Unterbelichtung, allem Mangel an Proportion trotzdem vielfach anzuregen weiß, ist selbstverständlich. Mit der protestantischen Kritik an Zeedens Buch „Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums“ (1950—1952) setzt sich Oskar Koehler, „Eine Lutherkontroverse 1950 bis 1953“ (HJb. 74, 1955, S. 771—784) auseinander.

Mannigfache Gedanken zu einem weitgespannten Thema vermittelt Georg Stadtmüller, „Das Abendland und die Welt der östlichen Christenheit“ (HJb. 74, 1955, S. 164—174). Franz Dölger überschätzt nicht den „Anteil des mittelalterlichen Griechentums an der geistigen Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit“ (ebd. S. 150—163), hebt aber doch seine Bedeutung für die Einschmelzung des hellenischen Erbes in den Humanismus, vor allem auf Grund der Arbeit der vorangegangenen Generationen byzantinischer Gelehrter, hervor. Einen Überblick über die „Music in the Culture of the Renaissance“ gibt Edward E. Lowinsky (JHI. 15, 1954 S. 509—553). Im Anschluß an ihr Buch über die Bibliotheken der Visconti und Sforza in Mailand (Paris 1955) handelt Elisabeth Pellegrin über „Bibliothèques d'Humanistes Lombards de la cour des Visconti et Sforza“ (BHR. 17, 1955, S. 218—245), deren Bestände heute weit zerstreut sind. An Beispielen erhärtete, erwünschte Betrachtungen über „Aspects de la cryptographie au 16. siècle“ (ebd. S. 188—206) gibt P. Speziali, waren doch Geheimschriften und deren Entzifferung in der Renaissance besonders Mode.

Über neues Schrifttum berichtet P. Mesnard, „Chronique Erasmiennne“ (BHR. 17, 1955, S. 312—320). Rudolf Pfeiffer, „Erasmus und die Einheit der klassischen und der christlichen Renaissance“ (HJb. 74, 1955, S. 175—188) sieht in

Weiterführung früherer Studien in Erasmus das Symbol des christlichen Streikers, des ewigen Antibarbarus, der mit dem Schwert des Geistes alles Tierische und Teufliche bekämpft. Nachdrücklich tritt er für die Einheitlichkeit der erasmianischen Gedankenwelt ein. Über sie gibt einen knappen Überblick Wallace K. Ferguson, „*Renaissance Tendencies on the Religious Thought of Erasmus*“ (JHI. 15, 1954, S. 499—508). Elisabeth Feist-Hirsch, „*The Position of some Erasmian Humanists in Portugal under John III.*“ (BHR. 17, 1955, S. 24—35) setzt eigene Studien über Damião de Goes fort und macht zugleich mit den überraschend zahlreichen Arbeiten, die in den Nachkriegsjahren über den Humanismus in Portugal erschienen sind, bekannt. Bis weit in das 16. Jahrhundert hinein wurden die Erasmianer in Portugal im Unterschied zu anderen katholischen Ländern unter dem Schutz der Krone nicht belästigt. Einen Tolosaner Geschichtsschreiber aus der Mitte des 16. Jahrhunderts stellt G. Dexter, „*Guillaume de la Perrière*“ (ebd. S. 56—74) vor. William J. Bouwsma, „*Postel and the Significance of Renaissance Cabalism*“ (JHI. 15, 1954, S. 218—232) zeigt, welche Bedeutung für diesen französischen Humanisten die Kabbala hatte. D. B. Walker, „*Ways of Dealing with Atheists: a Background of Pamela's Refutation of Cecropia*“ (BHR. 17, 1955, S. 252—277) behandelt Philipp Sidneys Verhältnis zu Morney und seine Bedeutung für das Weiterleben des Platonismus in England, ist aber auch für die Stellung der Zeit zur griechischen Philosophie überhaupt wichtig.

Der Camaldulenserermönch „*Vincenzo Querini*“ weilte als Vertreter Venedigs 1507 in Deutschland, so daß Heinrich Lutz (HJb. 74, 1955, S. 200—212) auf Grund der noch nicht veröffentlichten Depeschen über Querinis Beziehungen zu Peutingen berichten kann. „*Beiträge zur Geschichte der Diplomatie im Zeitalter Maximilians I.*“ gibt an Hand der von ihm vorbereiteten Ausgabe der Reichstagsakten Heinz Gollwitzer (ebd. S. 188—199).

Paul Wilpert, „*Bernhard von Waging, Reformator vor der Reformation*“ (Festgabe für Kronprinz Ruprecht von Bayern. Verlag Bayerische Heimatforschung, München-Pasing 1953, S. 260—276) weist auf das rege geistige Leben hin, das in Bayern im 15. Jahrhundert herrschte. Mittelpunkt war nach wie vor das Kloster Tegernsee, dem auch Bernhard angehörte. W. druckt einen Traktat „*Strictilogium de mystica theologia*“ ab, der fälschlich dem Cusaner zugeschrieben wurde, tatsächlich aber wohl von Bernhard stammt und am Abschluß einer Diskussion über die Theologie Gersons zwischen oberdeutschen Geistlichen steht. Das Bild eines spätmittelalterlichen Mainzer Stiftsherrn, († 1502) über dessen Leben die Quellen verhältnismäßig reich fließen, zeichnet Alois Gerlich, „*Dr. Bernhard Groß*“ (Jb. f. d. Bistum Mainz 6, 1954, S. 232—245).

Carl Meltz mit 24 Tafeln belegter Überblick über „*Die ältesten niederdeutschen Bibeldrucke der Universitätsbibliothek Rostock*“ (WZ der Univ. Rostock. 4. Jg. 1954 bis 1955, S. 167—198) wird durch den Aufsatz von Gottfried Holtz, „*Niederdeutsch als Kirchensprache*“ (ebd. S. 151—166) ergänzt, dessen Schwerpunkt ebenfalls in der Reformation liegt.

Hans Volz kann „*Eine neue studentische Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung von 1516/17*“ (ZKIG. 66, 1955, S. 72—96) vorlegen, die letzthin die Wolfenbütteler Bibliothek erworben hat. Sie gibt einen sehr viel besseren Text als die bisher allein bekannte Brettener Nachschrift, die Meisingers Ausgabe in Bd. 57 der Weimarer Ausgabe zugrunde liegt. Da eine Neuauflage im vorgesehenen

Nachtragsband sich noch länger hinziehen wird, teilt Volz zunächst die neu-gewonnenen Lesarten und Ergänzungen mit. Einleitend gibt er einen erwünschten Überblick über die Überlieferung von Luthers vorreformatorischen Vorlesungen.

Erdmann Schott, „*Kirchliche Gesetzgebungsgewalt im Urteil Luthers*“ (WZ. der Martin-Luther-Univ. Halle. 4. Jg. 1954—1955, S. 141—146) interpretiert Luthers auf der Coburg 1530 für Melanchthon verfaßtes Gutachten (WA. 5). Rudolf Hermann „*Theologische und Rechtsfragen um den Begriff der evangelischen Kirche*“ (WZ. der Humboldt-Univ. Berlin. 3. Jg. 1954) stellt Math. 18, V.15 in den Mittelpunkt seiner Ausführungen.

Kurt Hannemann setzt seine Interpretation einiger „*Unbekannter Melanchthonbriefe in badischem Bibliotheksbesitz*“ (ZGORh. 102, 1955, S. 449—574) (vgl. o. S. 114) mit einer Biographie des Empfängers, des Pfarrers Heinrich Hamme) in Königsberg in der Neumark fort. Hamme wurde 1553 von einer örtlichen Synode abgesetzt, da er die Lehre von der schmerzreichen Geburt Marias vertrat. Grundsätzlich ist jedoch zu sagen, daß die landesgeschichtliche Forschung, die Aufmerksamkeit, die ihr zukommt, gefährdet, wenn eine altangesehene Zeitschrift sich zum Abdruck eines solchen jedes vertretbare Maß überschreitenden Aufsatzes hergibt, der zudem zu ihrem Arbeitsgebiet kaum eine Beziehung hat. Hamme hat nie am Oberrhein gewilt, nur die Briefe an ihn finden sich heute zufällig in badischem Bibliotheksbesitz. Fast 200 S. für die Interpretation von 4 kurzen Briefen ist zuviel.

Robert Stupperich gibt vor allem auf Grund von Butzers deutschen Schriften einen Überblick über „*Butzers Anteil an den sozialen Aufgaben seiner Zeit*“ (Jb. d. hess. kirchengeschichtl. Vereinigung 5, 1954, S. 120—141). Dagegen stützt sich T. F. Torrance, „*Kingdom and Church in the Thought of Martin Butzer*“ (JEH. 6, 1955, S. 48—59) auf die in England geschriebene Schrift „*De regno Christi*“. Beide Aufsätze geben ohne Auseinandersetzung mit dem Schrifttum in engem Anschluß an Butzers Worte einen Einblick in die Eigenart seines Denkens im Unterschied zu Luther, aber auch zu Calvin.

In der viel umstrittenen Frage nach den Anfängen des Täuferturns weist Joachim Staedtke nach, daß die belegbaren „*Anfänge des Täuferturns in Bern*“ (Theol. Zs. 45, 1955) entgegen früherer Annahme (E. Müller) erst im Frühjahr 1525, also später als in Zofingen, belegbar sind, so daß Bern für den Nachweis einer anderweiten selbständigen Entstehung des Täuferturns ausscheidet.

Ernst Walder sieht den „*Politischen Gehalt der 12 Artikel der deutschen Bauerschaft von 1525*“ (Schweizer Beiträge zur allg. Geschichte 12, 1954, S. 5—23) in Übereinstimmung mit meinem Buche über den Bauernkrieg (1933) in dem Gegensatz zwischen Herrschaft und genossenschaftlicher Bauerschaft. Er ordnet dabei die Artikel in die neueren verfassungsgeschichtlichen Untersuchungen über die Dorfgemeinde ein. Friedrich Pietsch, „*Die Artikel der Limpurger Bauern*“ (Zs. f. württ. Landesgeschichte, 13, 1954, S. 120—149) druckt die Beschwerdeartikel der Untertanen der Schenken von Limpurg im heutigen Württemberg ab und zeigt sehr eindringlich, wie das alte, auf der gegenseitigen Treuverpflichtung beruhende grundherrliche Verhältnis durch das neue finanzpolitische Denken der Herrschaft in seiner Struktur verändert worden ist, mögen auch die Worte und Rechtstitel formal die gleichen geblieben sein. Über den „*Schwarzacher Haufen 1525*“ im rechtsrheinischen Teil des Bistum Straßburg berichtet E. Lauppe (Ortenau 34,

1954, S. 94—99). Adolf Waas versucht eine Biographie des „Ulrich Schmidt von Sulmingen“ (Ulm und Oberschwaben 33, 1953, S. 99—107) zu zeichnen, der als Führer der Baltringer Bauern in Oberschwaben zu den wenigen Bauernführern gehört, die sich deutlicher aus der Masse der Haufen abheben.

Welche Bedeutung die Finanzpolitik in den Tagen der Fürstenverschwörung auf die Politik Karls V. wie seiner Gegner gehabt hat, zeigt im Vorgriff auf eine erwünschte Biographie Anton Fuggers Götz Freiherr von Pölnitz, „*Der Asiento Kaiser Karls V. vom 28. 5. 1552*“ (HJb. 74, 1955, S. 213—233), wie immer materialreich und fördernd. Manuel Bellesteros „*Gimenez de Quesada, historiador de la Europa moderna*“ (ebd. S. 234—241) stellt die Bedeutung des von ihm herausgegebenen „Antijovio“ (Bogota 1952) für die Geschichte Karls V. heraus. Hermann Braumüller vermittelt die Bekanntschaft mit einem der führenden Staatsmänner Ferdinands I., dem Kammerpräsidenten „*Christof Khevenhüller, ein Kärntner Diplomat des 16. Jahrhunderts*“ (Beiträge zur älteren europ. Kulturgeschichte, Festschrift Rud. Egger, Bd. 3, Klagenfurt 1954, S. 399—416). Die „*Fragen um Hermann von Wied*“, die Hubert Jedin auf Grund von Seminarübungen stellt (HJb. 74, 1955, S. 687—699) zeigen, wie notwendig eine neue Biographie des Kölner Erzbischofs ist, dessen für seine Zeit verdienstvolle Darstellung durch den liberalen Protestanten Varrentrapp (1878) heutigen theologischen Einsichten nicht mehr entspricht. Sie sind zugleich ein erneutes Beispiel, wie fruchtbar auch die neue Einstellung katholischer Forscher zur Reformationsgeschichte für diese werden kann.

Am 3. März 1555 mußten 95 Einwohner von Locarno mit ihren Kindern um ihres Glaubens willen ihre Heimat verlassen und fanden in Zürich eine Zuflucht. Locarno gehörte zu den gemeinen Herrschaften der Schweiz und die katholischen Orte benutzten ihre Mehrheit, um die Austreibung durchzusetzen. „Zwingliana“ (Bd. 10, H. 3, 1955) ist dem Gedächtnis an diese Übersiedlung vor eben 400 Jahren gewidmet. Leonhard von Muralt druckt die Gedenkrede ab, die er vor den Nachkommen der Locarner, zu denen er selbst auch gehört, gehalten hat (S. 145 bis 160). Sie ordnet das Ereignis in die Schweizer Politik der Zeit ein. Rudolf Pfister schildert an Hand seines gleichzeitig erschienenen Buches „Um des Glaubens willen. Die evangelischen Flüchtlinge von Locarno“ (Zürich 1955) das Entstehen der „*Reformationsgemeinde Locarno 1500—1555*“ (S. 161—181). Joachim Staedtke untersucht „*Das Glaubensbekenntnis der christlichen Gemeinde zu Locarno vom 9. 7. 1554*“ (S. 181—193) und druckt diese besonders schöne, wahrhaft reformierte Bekenntnisschrift in Wortlaut und Übersetzung ab. Leo Weisz teilt endlich „*Ein Lehrgedicht über die Locarner aus dem Jahre 1592*“ (S. 193—198) mit.

Hektor Ammann, „*Oberdeutsche Kaufleute und die Anfänge der Reformation in Genf*“ (Z. f. württemberg. Landesgeschichte 13, 1954, S. 150—193) weist nach, daß durch die oberdeutschen Handelshäuser der Tucher, Manlich, Schöffelin u. a., die in Genf Niederlassungen für ihren westeuropäischen Handel hatten, schon sehr früh (1526) die Anfänge der Reformation nach Genf getragen wurden. Nicht zufällig waren die Hauptführer der Genfer Reformation reiche und angesehene Kaufleute, die Beziehungen zu Deutschland hatten. Nicht eben häufig sind die Fäden zwischen Wirtschafts- und Geistesleben so sicher faßbar wie hier. Einen Überblick über Entstehung und geschichtliche Stellung der „*Palatinate Church Order of 1563*“ gibt Bard Thompson (ChH. 23, 1954, S. 339—354). Für Emil

Beckers „*Beiträge zur Geschichte Graf Wilhelms des Reichen von Nassau-Dillenburg*“ (Nassauische Annalen 66, 1955, S. 133—159), unter dem die Reformation in der Grafschaft eingeführt wurde, erweisen sich die Kammerrechnungen als ergiebige Quelle. Auf Erziehung, erste Ehe, Stellung im Bauernkrieg und Verhältnis zu Landgraf Philipp fällt neues Licht. „*Zur Einführung des reformierten Bekenntnisses in Nassau-Dillenburg*“ (ebd. S. 160—193) gibt Karl Wolf Beiträge, die die Glaubenshaltung der Grafen Johann und Ludwig wie ihrer geistlichen Berater, aber auch den Widerstand der Gemeinden gegen den Bekenntniswechsel beleuchten.

Georg III. von Anhalt (1507—1553) erster evangelischer „*Bischof von Merseburg*“, über den F. Lau (WZ. der Univ. Leipzig 3. Jg. 1953, S. 139—152) berichtet, war als Dompropst von Magdeburg und geistlicher Koadjutor des evangelisch gewordenen Bistums Merseburg Vertreter eines „hochkirchlichen Luthertums“, das die Einführung der Reformation in den Habsburg nahestehenden Territorien (Brandenburg, albertinisches Sachsen) erleichterte und sich im Leipziger Interim widerspiegelt.

H. Eberlein arbeitet „*Die Bedeutung Schlesiens für die Kirchengeschichte*“ (Jb. f. schles. Kirche und Kirchengeschichte NF. 33, 1954, S. 7—34) gut heraus. Sie lag, wie früher schon Schöffler gezeigt hat, vor allem in der Neuzeit in der besonderen Stellung des Landes zwischen den Konfessionen. Ein Lebensbild des aus Neißة gebürtigen Nürnberger Reformationspredigers Dominikus Schleupner zeichnet K. Müller (ebd. S. 45—57). Fünfzig „*Geistliche in Schleswig-Holstein als Studenten in Jena 1548—1652*“ verzeichnet Thomas Otto Achelis (Rastloses Schaffen, Festschrift F. Lammert, 1954, S. 136—139).

„*Der mährische Humanist Stephan Taurinus und sein Kreis*“ (Südostforschungen 13, 1954, S. 62—93), über den Franz Babinger berichtet, war gewiß kein bedeutender Mann. Doch erfahren wir zum ersten Male Näheres über den bisher kaum bekannten mährischen Humanismus. William Hammer untersucht auf Grund der von F. Teutsch 1888 herausgegebenen siebenbürgisch-sächsischen Schulordnungen „*Latin Instruction in the Schools of Transylvania from the 16. to 18. Century*“ (Phoenix, the Journal of the Classical Association of Canada 8, 1954, S. 92—108).

Otto Bucher, „*Die humanistischen und gegenreformatorischen Bestrebungen Johann Egolfs von Knöringen (1537—1575) vor seiner Wahl zum Bischof von Augsburg*“ (HJb. 74, 1955, S. 242—251) zeigt im Vorgriff auf eine geplante Biographie, daß sich dieser hervorragende Vertreter katholischer Reformbestrebungen in seinem kurzen Episkopat (1573—1575) als Nachfolger des Kardinals Otto Truchsess im Kampf zwischen Papst und Domkapitel zerrieb. Helmuth Lahrkamp, „*Die Annalen des P. Heinrich Turck S. H.*“ (AHSJ. 24, 1955, S. 189—220) macht mit umfänglichen, ungedruckten „*Annales seu primae origines provinciae nostrae Rheni inferioris*“ bekannt, die von der westfälischen Geschichtsschreibung mehrfach benutzt wurden. Sie haben vor allem für den Dreißigjährigen Krieg Quellenwert. Turck, der dem Paderborner und Trierer Kolleg angehörte, ist 1669 gestorben.

Eberhard Faden, „*Der Berliner Tumult von 1615*“ (Jb. f. brandenburg. Landesgeschichte 1954, S. 27—45) gibt eine anschauliche und lebendige Schilderung der Unruhen, die in Berlin anläßlich des Übertritts des Kurfürsten zum Calvinismus und des Bildersturms im Dom stattfanden. Karl Eder zeichnet in breiten Strichen „*Rahmen und Hintergrund der Gestalt Ferdinands II. 1619—1639*“ (Festschrift Julius Franz Schütz, hg. B. Sutter, Boehlau's Nachf. Graz 1954, S.

315—324), ohne auf die Persönlichkeit des Kaisers, die dringend einer Biographie bedürfte, einzugehen. Aus dem Nachlaß Josef Bergels bringt das Stifterjahrbuch (Bd. 4, 1955 S. 40—56) einen Aufsatz „Wallenstein und Seni“, der den bereits in der Neuausgabe von Srbiks „Wallensteins Ende“ gebrachten Hinweis, daß Seni ein Verräter in kaiserlichen Diensten gewesen ist, begründet. Leider sind die Unterlagen, die Bergel vordem als Friedländer Archivar zur Hand hatte, heute nicht mehr zugänglich.

Mario Scaduto, „*Lainez e l'indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarole, Erasmo*“ (AHSJ. 24, 1955, S. 3—32) untersucht, was Lainez an den Schriften Savonarolas beanstandet hat, und zeigt, wie vor allem Jesuiten ein zu scharfes Vorgehen gegen Erasmus und andere berühmte katholische Schriftsteller zu hindern versucht haben, um Ärgernis zu vermeiden. Laszlo Lukacs, „*Die nordischen päpstlichen Seminarien und P. Possevino 1577—1587*“ (ebd. S. 33—94) geht weniger auf das äußere Wirken Possevinos als Gründer der Seminarien in Braunsberg, Olmütz, Wilna, Klausenburg und Dorpat (in Weiterführung der Tätigkeit des Nuntius Delfino, vgl. darüber ebd. 23, 1954) als auf seine pädagogischen Grundsätze und deren Wandlung ein. Zahlreiche Dokumente sind beigegeben.

Jean Carbonnier, „*De l'idée que le protestantisme s'est faite dès ses rapports avec le catharisme, ou des adoptions d'ancêtres en histoire*“ (BSHPF. 101, 1955, S. 72—87) zeigt, welche theologischen, politischen und gefühlsmäßigen Erwägungen die Hugenotten bestimmten, in den Albigensern Vorläufer der Reformation zu sehen. Walter J. Ong S. J. (AHSJ. 24, 1955, S. 140—164) „*Père Cossart, du Monstier and Ramus' Protestantisme in the Light of a New Manuscript*“ berichtet über einen Streit zwischen dem Pariser Professor du Monstier und dem Jesuiten Cossart 1651 über die Frage, ob Ramus Calvinist gewesen sei und die „*Commentaria de religione christiana*“ geschrieben habe. Monstier hat seinem Gegner, der dies behauptete, zu Unrecht widersprochen.

Jürgen Moltmann, „*Prädestination und Heilsgeschehen bei Moyse Amyraut*“ (ZKIG. 65, 1954, S. 270—303) zeigt in einem Auszug aus seiner Göttinger Dissertation, wie die selbständige Theologie der hugenottischen Akademie in Saumur, die von Camaro und seinem Schüler Amyraut (1596—1664) bestimmt wurde, vor allem in dem Versuch, in einer neuen Besinnung auf die Reformation eine eigene Formel für die Prädestinationslehre zu finden, gegen die Dordrechter Orthodoxie wie den Arminiasismus eine selbständige Theologie vertrat, die Schrittmacher für die Aufklärung wurde.

Jean de Pablo behandelt „*La Bataille de la Roche-l'abeille*“ (BSHPF. 101, 1955, S. 1—25) im 3. Religionskrieg 1569, in der die Hugenotten siegten und Heinrich IV. die Feuertaufe erhielt. Er weist den Vorwurf zurück, daß Coligny den Sieg nicht ausgenützt habe. Ein Bild des kleinen protestantischen Städtchens Jametz an der Maas im 16. Jahrhundert zeichnet G. Gillier (ebd. S. 26—32).

Pierre Blet, „*Jésuites et libertés gallicanes en 1611*“ (AHSJ. 24, 1955, S. 155—188) druckt Berichte des Pariser Nuntius Ubaldini ab. Aus ihnen ergibt sich, daß die Jesuiten, um die Wiedereröffnung des 1594 geschlossenen Kollegs in Clermont zu erreichen, eine Erklärung abgeben mußten, die die 4 Artikel der gallikanischen Freiheiten von 1682 vorwegnahmen.

J. P. Dugnoile, „*Quelques recherches récentes sur l'histoire du protestantisme en Belgique*“ (RBPhH. 33, 1955, S. 155—163) berichtet über die recht zahlreichen

Arbeiten der letzten Jahre, die in belgischen landesgeschichtlichen Zeitschriften, vor allem aber in dem „Bulletin de la société d'histoire du protestantisme Belge“ (über das bisher an dieser Stelle noch nicht referiert wurde) zur Geschichte des Protestantismus in den südlichen Niederlanden im 16. Jahrhundert veröffentlicht wurden. Zumeist handelt es sich dabei um protestantische Märtyrergeschichten, so daß selbst in den „Analecta Bollandiana“ (Bd. 68, 1950, S. 453—486) ein Aufsatz über „*L'hagiographie protestante*“ erscheinen konnte.

Jacques Etienne, „*Ruard Tapper, interprète catholique de la pensée protestante sur le sacrement de pénitence*“ (RHE. 49, 1954, S. 770—807) zeigt, daß dieser führende Löwener Theologe, das Haupt der Inquisition in den Niederlanden, in seinen Kontroversschriften in Auseinandersetzung mit Melancthon und Calvin, aber auch mit Luther und Butzer ein im ganzen zuverlässiges Bild der protestantischen Lehre über das Bußsakrament gibt. Hans Hecher „*Justus Lipsius als Vertreter des christlichen Humanismus in der katholischen Erneuerungsbewegung des 16. Jahrhunderts*“ (Jb. f. d. Bistum Mainz 6, 1954, S. 196—231) hebt hervor, welche Bedeutung dieser niederländische Philologe, der zur katholischen Kirche zurückfand, durch die Wiedererweckung der Stoa für die Erneuerung einer christlich gesehenen Antike hatte. H. lehnt Diltheys These, daß Lipsius vom Christentum weg Deismus und Pantheismus vorbereitet habe, ab. Auf die Bedeutung von Lipsius' Stoizismus für die Politik hatte schon zuvor G. Oestreich, „*Der römische Stoizismus und die oranische Heeresreform*“ (HZ. 176, 1953, S. 17—43) hingewiesen.

J. N. Bakhuizen van den Brink, „*De Tekst van de Belijdenisgeschriften en van de liturgische Formulieren der Nederlandse Hervormde Kerk*“ (NAK. 40, 1954, S. 207—250) veröffentlicht das Gutachten, daß er der Generalsynode der niederländischen reformierten Kirche über die Frage erstattet hat, ob es einen authentischen Text der in der Kirche gebrauchten Liturgien gibt. Die Textgeschichte der Bekenntnisschriften und Liturgien, die von 1566 bis zur Gegenwart geführt wird, ist für die niederländische Kirchengeschichte wichtig, auch wenn die Ergebnisse hier nicht wiederholt werden können. Ausführliche Betrachtungen widmet B. der Bedeutung des Wortes „authentisch“.

Lacey Baldwin Smith's von gegenwärtigen Problemen ausgehender Überblick über „*English Treason Trials and Confessions in the 16. Century*“ (JHI. 15, 1954, S. 471—498) bezieht auch die Religionsprozesse unter Heinrich VIII. ein. Joyce A. Youngs, „*The Terms of the Disposal of the Devon Monastic Lands 1536—1558*“ (EHR. 69, 1954, S. 18—38) zeigt an einem Einzelbeispiel die Verwendung des englischen Kirchengutes in der Reformation und widerlegt damit die überkommene Behauptung, daß Heinrich VIII. das Kirchengut zumeist verschleudert habe. J. W. Blench, „*John Longland and Roger Edgeworth. Two Forgotten Preachers of the Early 16. Century*“ (Review of Engl. Studies NS. 5, 1954, S. 123—143) berichtet über die Predigten eines Bischofs von Lincoln und eines Präbendars in Bristol, die in der Zeit Heinrichs VIII. zur konservativen Richtung Gardiners gehörten und den königlichen Supremat im katholischen Sinne vertraten. Ungedruckte Akten zu den Verhandlungen, die Cecil mit Spanien über die englische Thronfolge geführt hat und die im Essex-Prozeß eine Rolle spielten, teilt Leo Hicks, „*Sir Robert Cecil, Father Persons and the Succession 1600—1601*“ (AHSJ. 24, 1955, S. 95—140) mit. Einen Überblick über die Gesamtfrage gibt L. Antheunis, „*La succession au trône d'Elisabeth I. d'Angleterre et les catholiques*“ (RHE. 49,

1954, S. 157—167). Für die englische liturgische Forschung ist G. J. Cuming, „*The Making of the Durham Book*“ (JEH. 6, 1955, S. 60—72), einem von Bischof Cosin mit handschriftlichen Bemerkungen versehenen Prayer Book, wichtig. Zu vergleichen ist auch der Aufsatz von Hans Cnattingius, „*Epiklesen i anglikansk mässtradition*“ (Kyrkohist. Årsskrift 54, 1954). G. F. Nutall, „*The Ms. of Reliquiae Baxterianae*“ (JEH. 6, S. 73—79) gibt in Weiterführung seiner Baxterstudien quellenkritische Beiträge zu dieser zuerst 1696 gedruckten Sammlung. Winthrop S. Hudson, „*Denominationalism as a Basis for Ecumenicity, a 17. Century Conception*“ (ChH. 24, 1955, S. 32—50) zeigt, daß die Abwehr der Independenten eine Sekte ausschließlich für die Kirche Christi zu setzen, mit der Restauration der Stuarts zunächst scheiterte.

Thomas A. Schafer, „*Jonathan Edward's Conception of the Church*“ (ChH. 24, 1955, S. 51—66) weist nach, daß die Kirchauffassung dieses Führers der amerikanischen Erweckungsbewegung im 18. Jahrhundert der klassischen protestantischen entsprach und keineswegs die überkommene Theologie zerstören wollte. Guten Einblick in die Besonderheiten des amerikanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert gibt der Aufsatz von Sidney E. Mead, „*Denominationalism, the Shape of Protestantism in America*“ (ChH. 23, 1954, S. 291—320).

Erich Winkelman, „*Die Kämpfe um Bekenntnis und Verfassung in der evangelischen Landeskirche von Hessen-Darmstadt 1848—1878*“ (Jb. der hess. kirchengesch. Vereinigung 5, 1954, S. 1—119) gibt einen materialreichen Einblick in die heftigen, teils giftigen Auseinandersetzungen, in denen schließlich der gemäßigte Liberalismus und Unionismus über das orthodoxe Luthertum wie die kirchliche Linke den Sieg davongetragen hat. Auch der Konfessionsstand der Reformationszeit spielte dabei (ähnlich wie in den heutigen Auseinandersetzungen in der hessischen Kirche) eine Rolle.

Leonhard von Muralt's Aufsätze über „*Bismarcks Glauben*“ und „*Bismarcks Verantwortlichkeit als Christ*“ sind zusammen mit einer sehr aufschlußreichen „*bisher unbekannten Briefstelle*“ an seinen Freund Kleist-Retzow (1851) jetzt in einen Sammelband „*Bismarcks Verantwortlichkeit*“ (Musterschmidt Verlag, Göttingen 1955) wiederabgedruckt (vgl. Bd. 45, S. 144).

Marburg/Lahn

Günther Franz

Buchbesprechungen

Benjamin N. Nelson, *The idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (The History of the Ideas Series No 3). Princeton, Princeton University Press, 1949 XXI, 258 S. \$ 3.—.

Nelsons Fragestellung zielt nicht auf eine Geschichte des religiös motivierten Zinsverbotes als einer der wichtigsten Teilfragen einer Geschichte der Wirtschaftsethik. Sie ist vielmehr eine soziologische, denn sie richtet sich darauf, für welchen Kreis jeweils das Verbot des Zinsnehmens verbindlich ist. Nelson will an der in der Frage des Zinsverbotes besonders scharfen Markierung der Scheidung von Binnen- und Außenethik das Werden eines mehr und mehr die Menschheit umfassenden Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühles ablesen, den Weg rekonstruieren „*from tribal brotherhood to universal otherhood*“, wie es der Untertitel des Buches aussagt.

Als Gerüst für seine Untersuchungen dient Nelson die Geschichte der ethischen

Anschauungen vom Zins und ihre besondere Motivierung. Verbot und Erlaubnis, im Mittelalter, im konfessionellen Zeitalter, in der Aufklärung und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Für den Wirtschaftshistoriker wie für den Historiker der Ethik liegt das Wichtige und Wertvolle gerade an diesem „Gerüst“. Denn Nelson gibt die beste bisher vorliegende Zusammenfassung der Geschichte des Zinsverbotes in Europa vom frühen Mittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf Grund einer eingehenden Kenntnis und richtigen Auswertung der umfassenden Spezialliteratur. Die neuesten Forschungen über die Zins- und Wucherlehre der mittelalterlichen Kanonistik sind so gut ausgewertet wie recht entlegene Einzeluntersuchungen über die Stellung einzelner Reformatoren zur Zinsfrage.

Freiburg

Clemens Bauer

Friedrich Wilhelm Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, herausgegeben von Josef Koch, Band II.) Leiden—Köln, E. J. Brill, 1953. Pp. 148. hfl 17.50.

The author manifests justifiable concern over the degree to which his subject and his treatment are in clear accord. Actually, it is fortunate that the double significance of "geistlich" connotes both the Latin "spiritalis" and the German "klerikal." This forestalls any purely research tendency to think of the medieval clergy too predominantly in terms of historical institutions and too little in relation to the cleric's spiritual vocation and function. One of the strongest characteristics of the study is its resourcefulness — unconscious as well as conscious — in clarifying how much more the term "Bildung" involves than mere instruction, training, or even education.

The early chapters analyze the content of clerical development in relation to the biblical, secular, and more specifically professional, ramifications of "Weisheit" and "Wissenschaft." "Das notwendige Wissen," in terms of irreducible indoctrination for those charged with spiritual leadership, is at least as basic a concern as are the considerations of "Wissenschaft" for theology, philosophy, and canon law. Like these matters of educational content, "Die Bildungsstätten" are discussed from the most diversified and exactly attributed sources. Here are not merely training schools but centers of spiritual formation oriented to crucial location, learned teachers, and ecclesiastical initiative. The conditions of admission to clerical order and function together with the varying standards of examination and reception are similarly examined. The spiritual and organizational preparation of the "Pfarrer" relates to his mounting responsibilities as curate of souls, preacher, and teacher of both Christian faith and life. The rôle of sacred books, whether scriptural, liturgical, patristic, or homiletic, is meticulously documented. So is the realistic, if necessarily limited, attempt to assess the ratio of knowledge to ignorance in the life of the clergy and in relation to the people served.

Perhaps over-brief in its expository outlines, the book is, in its notes, an indispensable manual of comprehensive reference to, and textual samplings of, medieval regulars, seculars, philosophers, theologians, preachers, teachers, mystics, and other representative *personae* of "Geistesgeschichte."

Duke University

Ray C. Petry

Sydney Nettleton Fisher, *The Foreign Relations of Turkey 1481—1512* (Illinois Studies in the Social Sciences. Published by the University of Illinois at Urbana

under the Auspices of the Graduate College vol. 30, Number 1). Urbana, Illinois, The University of Illinois Press, 1948. 125 S. geb. \$ 2.50. brosch. \$ 1.50.

Diese Arbeit, die zunächst als Dissertation (1935) aus der Schule von Lybyer entstanden war, gibt eine Gesamtdarstellung der außenpolitischen Beziehungen der Türkei unter Sultan Bajazid II. (1481—1512). Dieser achte in der Reihe der osmanischen Sultane steht seit dem Urteil Machiavellis, ein zweiter Herrscher gleich Bajazid hätte das Osmanische Reich unschädlich für Europa gemacht, in dem Rufe, eine weniger kraftvolle Persönlichkeit gewesen zu sein. Er ist daher auch von der bisherigen Geschichtsforschung weniger beachtet worden. Diese Lücke sucht die Untersuchung von Fisher zu schließen. Sie behandelt nach einer Einleitung über die Anfänge osmanischer Staatsgründung in Anatolien in einzelnen Kapiteln: Bajazids Jugend und Thronbesteigung (1447—1481), den nach Mehmeds II. Tod ausbrechenden Bürgerkrieg zwischen seinen Söhnen Bajazid und Dschem (1481—1482), Bajazids Befürchtungen vor einer etwaigen Rückkehr des in das Ausland entflohenen Bruders Dschem, die erst durch dessen Tod ein Ende fanden, dann die Spannung mit Venedig (1496—1499), die zum Krieg mit Venedig führte (1499—1503), den Krieg mit Persien und die Unterdrückung der Häresie (1500—1511) und schließlich Bajazids Absetzung und Tod (1511—1512). — Wie die umfangreichen Fußnoten sowie die im Anhang beigegebene Bibliographie der „contemporary accounts“ (vor allem venezianische Quellen umfassend) und der „secondary accounts“ zeigen, ist die Darstellung die Frucht mit Sorgfalt betriebener Studien. Das Bild, das der Verf. zeichnet, ist von jener düsteren Dramatik, von der die ganze altosmanische Geschichte erfüllt ist. Die Leistung Bajazids wird höher eingeschätzt als in der bisherigen Geschichtschreibung. Seiner Regierungszeit fehlen jene waffenklirrenden Taten, denen sich die Vorliebe der erzählenden Geschichtschreibung zuzuwenden pflegt, unter ihm schien die erobernde Machtausbreitung der Osmanen zum Erliegen gekommen; aber der Verfasser verweist überzeugend darauf, daß die von ihm hinzugewonnenen Küstenstädte in Albanien und Griechenland in strategischer und kommerzieller Hinsicht von großer Bedeutung waren und daß die lange Friedenszeit seiner Regierung dem Handel einen solchen Aufschwung brachte, daß Bajazid unstreitig der reichste Monarch seiner Zeit war. Aber dieser Konsolidator des Reiches hatte nicht die Fähigkeit, mit Menschen umzugehen. Die Janitscharen und die Hofwürdenträger wurden unter ihm übermächtig. Von ihnen wurde er auf den Thron erhoben und drei Jahrzehnte später wieder abgesetzt. — Die abendländische Staatenfamilie der Zeit bietet das beschämende Schauspiel völliger Uneinigkeit. An der Selbsterzfleischung der Christenheit scheiterten alle Versuche, einen neuen Kreuzzug ins Leben zu rufen.

München Georg Stadtmüller

Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. (Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon—Fourrière 31) Paris, Aubier, 1955. Vol I, pp. 403; Vol II, pp. 459. frcs. 2985.—

There have been many monographs in recent years on the subject of the rise of religious liberty. The external events have been sketched for the period of the Reformation by the Protestants Voelker and Walter Koehler and by the Catholic Nikolaus Paulus. For the Puritan Period in England there is the extensive work in four volumes of W. K. Jordan, and a briefer summary by Lyon. The ideas

bearing upon persecution and liberty have been analyzed by J. Kuehn for the sixteenth and seventeenth centuries, and for Puritan England by M. Freund. Comprehensive summaries have been undertaken by Ruffini and Matagrín — more recently by Searle Bates. But these studies either antedated the monographs or else, in the case of Bates, treated the historical material rather cursorily. The present work in two volumes starts with the Old Testament and carries the story through the seventeenth century. The attitude is thoroughly dispassionate, objective, scrupulously fair, devoid of recriminations, sympathetic toward the advocates of tolerance in whatever confession they may appear. The previous literature has been fully utilized. The author has naturally availed himself fully of all the earlier research but not without consulting the originals independently, although at times, quite excusably, the extracted quotations are taken from the monographs. In the case of Luther, he appears not to have had access to the Weimar Edition and cites the letters not only from Enders and Kawerau but even from the old edition of DeWette. Here and there one could suggest secondary works which have been missed, yet to have consulted them would not have altered the essential picture. All in all one can not but rejoice to find a work written by a Jesuit and published under an *imprimatur* which is so singularly free from polemical animus and so thoroughly objective and sympathetic in dealing with Protestant advocates of religious liberty. A work like this gives one hope that in the field of history, at any rate, we can be ecumenical.

The second volume deals with the struggle in France, England, and the Netherlands. One can regret only that the subject could not have been carried further to include liberal Catholic sovereigns of more recent times.

Yale University

Roland H. Bainton

Alfons Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen: nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1954. Pp. 260. DM 15.—.

All admirers of Erasmus will welcome this illuminating volume with open arms, while their opponents will have to acknowledge sooner or later that a great injustice has been done to the Dutch humanist by many famous critics. His *Enchiridion* in particular has often been maligned for no good reason. Only a few years ago K. A. Meissinger in the second edition of his biography of Erasmus (1948) asserted (p. 73) that Erasmus as early as 1494 had turned against the "*entartete devotio moderna*." Auer, on the other hand, reasoned correctly that the *Enchiridion* "kommt nun zwar aus der Welt der devotio moderna" (p. 13).

The moment one accepts Auer's important deduction, he is bound to agree with this keen scholar on several other points of great significance. When Erasmus composed his *Enchiridion* he was reflecting the influence of the Brotherhood of the Common Life more than that of the monks in the Congregation of Windesheim. The latter were too ascetic in his opinion, and as a result Thomas à Kempis transformed the immortal Gospel of the *Devotio Moderna* into a work intended primarily for the monks, which fact unfortunately was not yet known to Auer in 1952.

Auer wisely turns against the superficial judgment of J. Huizinga, whose little biography of Erasmus is as a rule much overrated. He also looks with disfavor upon the thesis of I. Pusino, who wrongly assumed that Erasmus was greatly influenced

by Pico (p. 41). Furthermore, he reprimands Luther, J. Janssen, and the present reviewer for having complained about the lack of deep religious ardor in the *Enchiridion*. Whereas Luther's verdict had some value, that by Janssen was worthless and should have been entirely ignored by the reviewer (p. 221, note 67). The latter would reply by stating that Luther and Janssen were both correct to some extent.

University of Michigan

Albert Hyma

Paul Huber, *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus*. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 47.) Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1953. Pp. 178. sFr. 10.55.

Until R. W. Chambers published his biography of More in 1935, students had been accustomed to note marked differences between the two great phases of More's life: the world of the early More, author of the idea of the Utopian commonwealth with its religious tolerance, and the post-Reformation world of the More who had become a determined advocate of the suppression of Protestant heresies. With Chambers' demonstration that many 19th and 20th century scholars had read *Utopia* with modern eyes, and that the cleavage between *Utopia* and More's later works loses much of its depth when it is realized that More at all times shared the basic views of the Catholic Middle Ages on Christianity and the Church, the chief unsolved problem in the understanding of More has become the danger that we may forget to ask to what extent *Utopia* must still be interpreted, as it had always been, as a monument of humanism, and as different from More's medieval legacy. Only one year after the appearance of Chambers' biography, Marie Delcourt called attention to the fact that More's other Latin writings — his humanistic works of the time before 1520 — have been rarely read and often fully overlooked since the days of his first English 16th century biographers ("Recherches sur Thomas More: La tradition continentale et la tradition anglaise," *Humanisme et Renaissance*, III [1936], 22—42).

Yet until now More scholars have been slow in following this lead; the general trend of studies has not yet turned away from Chambers to any marked extent. As for the communistic pattern of the Utopian society — somewhat slighted by Chambers himself — a similar emphasis on the medieval framework has helped to correct modern anachronistic views even recently. After R. Ames' *Citizen Thomas More and His "Utopia"* (1949) had pronounced More's social attitude a revolt from medieval traditions, and a bourgeois critique of feudal society, J. H.exter in his *More's Utopia: The Biography of an Idea* (1952) demonstrated the essentially pre-capitalistic and medieval-monastic character of Utopia's austere community life. The careful dissertation by P. Huber, devoted principally to More's religious and ecclesiastical conceptions, again takes Chambers' interpretation as its basis. But instead of trying to determine with Chambers whether More belonged to "the Middle Ages" or to "the Modern Epoch" — "as if these were frozen entities" (*fertige Ganzheiten*), says Huber — he undertakes a division of More's ideas on Church and religion into two groups, according to whether they "cling to tradition" (show *Traditionsfestigkeit*) or are "critical of tradition" (*traditionskritisch*) (pp. 11—13). This method, while avoiding the dangers of rigid period generalizations, becomes in turn liable to artificial divisions and repetitious discussions of

border-line topics. But in spite of these flaws and the not always easy style and terminology, the harvest is considerable enough to make the book an indispensable supplement to Chambers' work.

Of Dr. Huber's warnings against an oversimplification of More's "medieval" outlook, three should here be emphasized. First (p. 121), More was not "a product of those late Middle Ages of which Dante is the supreme figure," as Chambers had put it. More no longer had Dante's trust in traditional authority and hierarchical order; he was a child of the Conciliar period, ready, in an almost relativistic fashion, to accept as his sole valid standard the "consensus" of the Church or Christianity. Quotations on this score (pp. 121 ff., 136 ff.) often make one recall the late-medieval attitude of mind as described in R. Stadelmann's *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*. Secondly, More's standards and outlook were far removed from the chivalrous and religious heroism of the High Middle Ages. He proved himself a true contemporary of Erasmus with his comment that we owe praise not only to the men who crave martyrdom, but also to those who lack such robust strength, yet will not deny the supreme sacrifice if it is demanded by God (pp. 153 ff., 163 ff.). Third, the strongest factor molding More's personal religiousness was not any influence of earlier centuries, but the recent "Platonic humanism" of Pico della Mirandola. As Huber proves in great detail, More took from Pico his ideal of the learned layman who follows an ascetic way of life of almost monastic rigor: his constant contemplation of death and of the futility of this earthly life: as well as his interpretation and love of the *vita contemplativa* (pp. 92 ff.).

Huber does not in this connection refer to elements which More, for his ideas of religion and tolerance, may have owed to Erasmus. On the whole, Huber's attention is devoted rather to More's differences from the great humanist (cf. pp. 54 f., 65, 139 f., 170). As parallels to More's views of tolerance he cites passages from Cusanus' *De pace fidei* and Ficino's *De Christiana religione* that may have influenced More's picture of Utopian religion (pp. 26 f.); but this discussion takes place not in the context of More's *Traditionskritik*, but is stowed away in the section which is to prove the continuance of More's *Traditionsfestigkeit*. For like Chambers, Dr. Huber wants to bring out how narrowly limited Utopian toleration actually is. The parallels from Cusanus and Ficino are to detract from the assumption that the Utopian ideas were in their time unique. Moreover, Huber tries to come to Chambers' rescue by producing evidence (and interesting evidence it is, indeed) that one of More's crucial concerns in every phase of his life was preservation of "the common corps of Christendom" (the *Corpus Christianum*), its unity and unanimity. More's hatred of disruptive heresy, he says, was therefore rooted in even deeper layers than a fear of political rebellion, to which Chambers had prominently referred (p. 69). In particular, he sees the limitations of Utopian tolerance indicated by the "amazingly sharp-teethed law" that any discussion of public matters outside the legally provided bodies is to be considered a crime punishable by death (p. 61). On several occasions Huber proffers the theory that More's own opinions cannot be found in the *Utopia* because More as a character of the dialogue is presented as saying that under the conditions encountered in Utopia there seemed to be no room for "*nobilitas, magnificentia, splendor, maiestas, vera, ut publica est opinio, decora atque ornamenta reipublicae*." His studies had convinced him, says Huber, that this refutation "must be taken seriously," and that therefore More,

even when writing the *Utopia*, recognized the rights and needs of the world in which he lived, as opposed to the abstract idealism of his work (pp. 12, 73, 115; cf. also pp. 111, 118). The harmony between the young and the old More is considered so complete that Huber can comment: "the best interpretation of the *Utopia* utterances on tolerance is found . . . in the very chapter of . . . the *Dialogue concerning Heresies* that also advocates the burning of heretics" (p. 28).

In this reviewer's opinion, the failure to give the Utopian ideas due place in More's *Traditionskritik* is the cause of a real weakness in Dr. Huber's study. Some of the reasons for his hesitation had been refuted even by the time of his writing. No one who has read J. H. Hexter's convincing demonstration (*op. cit.*, pp. 35f.; unfortunately published too late for Huber) that to More personally "splendor, magnificence and majesty" were precisely the things that did not matter in a commonwealth, will fail to interpret the clause "*ut publica est opinio*" in an ironical and contemptuous sense; this means, the reference to More's alleged alibi is a mistake. Similarly, the passage "*Extra senatum aut comitia publica de rebus communibus inire consilia capitale habetur*" does not summarize a law of terror for the suppression of assembly rights and of the freedom of public speech among the citizens, as Chambers proposed (p. 137) and Huber still believes to be true; it is a by-law for "magistrates" during their term of office, meant to nip in the bud any secret plotting of the men in power (already noted by Ames, *op. cit.*, p. 180).

When these and similar stumbling blocks have been removed, it is not difficult to see which high lights of the Utopian religion are dimmed in Chambers' and Huber's presentation. The chapter "*De religionibus Utopiensium*" begins with the statement that there are not only various religions in the Utopian state, but that they are tolerated side by side in each city ("*religiones sunt non per insulam modo, verum singulas etiam urbes variae . . .*"). King Utopus' laws provide not only freedom of religious belief (except atheism), but the right of free preaching and proselytizing, as long as it is done without the quarrelsome bitterness that endangers public peace. And finally, this freedom of religion was decreed not merely in order to prevent civil strife, but also for the sake of religion, which suffers, as King Utopus believed, when the ruler "arrogantly and foolishly" compels all others by violence and threats to agree to what he believes to be true; and which needs religious freedom for the greatest truth to triumph, and must refrain from rash definitions of doctrine as we do not know "whether God himself may not desire variety and the coexistence of cults, and consequently inspire different men in different ways" ("*. . . de qua nihil est ausus temere definire; velut incertum habens, an varium ac multiplicem expetens cultum deus aliud inspiret alii.*" *L'Utopie*, ed. M. Delcourt [Paris, 1936], pp. 184, 187).

In view of these plain leitmotifs of the Utopian religion and tolerance, it would be hasty to conclude (as Hexter, *op. cit.*, pp. 54—56, still argued recently) that More in dealing with a pagan people ignorant of Christianity cannot have disclosed his own true feelings. The crucial fact is that More was under no compulsion to have the natural religion of his Utopians include the peaceful coexistence of different creeds in the same places, or to see the cause of religion served by a variety of creeds and the freedom of missioning. Although *Utopia* was, of course, not meant to preach that the Utopian system ought to be imitated after the truest religion had triumphed with Christianity, the More of the *Utopia*, who talked of the free-

dom needed for the victory of truth, must have been closer to Erasmus than to any other source of intellectual and spiritual influence; he must have harbored in his mind many thoughts on Christian piety that were abandoned or submerged by the early 1530's when he, in drafting the inscription for his epitaph, wished to be remembered as a man, "to thieves, murderers and heretics grievous."

But then the denial, current today, of any essential transformation of More's attitude toward religious freedom and tolerance can hardly be definitive, and a profounder reexamination of More the humanist and companion of Erasmus will still be needed than Huber's able, but sparing corrections of Chambers' picture.

The Newberry Library, Chicago

Hans Baron

A. T. Jorgenson, *Martin Luther, Reformer of the Church*. Translated by R. M. Jensen. Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1953. Pp. xii. 225. \$ 3.00.

This brief biography of Luther by the Rev. Dr. Alfred Th. Jorgenson of Copenhagen is said to be based on fifty years of research. Its approach, from the rather unique opening scene "At the Monastery Gate" to "At Worms and at the Wartburg," is chronological; from there on, it stresses larger themes: the church, social estates, family, the closing years, and Luther's impact on the world today.

It is doubtful if a good brief biography can be written of Martin Luther. Its very brevity throws many larger themes out of their broad perspective and leaves false impressions. The strength of the biography lies in its over-all theological message, and in its treatment of complex abstract themes. Probably the best section is that on "Religion and Society," which presents the medieval setting and the religious aspects of Luther's struggle.

The author gives evidence of having read widely, if not always discriminately. His principal weaknesses are in the political, economic, and environmental aspects of the larger picture. The book is marred by many unfortunate errors in fact which more careful research would have corrected. The Luther *New Testament* did not sell for the equivalent of four dollars (p. 128) at a time when a cow (according to Luther's will) sold for twice that sum. Wittenberg did not employ a number of young professors to draw students (p. 71); it had but 22, most of them mature men. Luther was not even listed in their equivalent of "Who's Who" before 1517. Melancthon did not lecture to 1500 students at one time (p. 129); that is three times the number enrolled and no available lecture room could have accommodated that number. The reference to Erasmus publishing a Latin *New Testament* in 1516 (p. 36) must be confused with Greek by either the author or the translator. The erroneous information on the Tower Room (p. 79) could have been corrected by consulting the researches of Krueger or Thulin. The Nicolaus Mueller story is interesting (p. 80); but according to Ficker's own account to this reviewer in 1936, no one at Berlin knew that the dust-covered volume was Luther's *Romans* until the handwriting expert had identified it. The Luther House was completely remodeled on the second floor in 1525 with materials and funds supplied by the Elector to accommodate the newly-married couple. The student rooms were prepared after 1564 when the University purchased the building from Luther's heirs and converted it into a scholarship dormitory.

This small volume should find its place on the bookshelf of those already well-

grounded in the historiography of the period who will use it with care in the details, but will appreciate its broad perspective of larger themes.

Baltimore, Maryland

Ernest G. Schwiebert

Melanchthons Werke II. Band 1. Teil *Loci communes* von 1521, *Loci praecipui theologici* von 1559 (1. Teil) hgg. von Hans Engelland XII, 352 S.

II. Band 2. Teil *Loci praecipui theologici* von 1559 (2. Teil) und *Definitiones* hgg. von Hans Engelland XII, 463 S. Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann, 1952, 1953. DM 12.— und DM 16.50.

Die Ausgabe des theologischen Hauptwerkes Melanchthons wird eingeleitet mit dem Abdruck der *Loci communes* von 1521 und legt dann die 3. Fassung der *Loci praecipui theologici* in der Endgestalt der Ausgabe von 1559 zugrunde. Damit ist es möglich, Beginn und Endgestalt der Theologie Melanchthons bzw. seines theologischen Systems zu fassen und zu vergleichen. Die Wiedergabe der Urform der *Loci communes*, der Fassung von 1521, ist um so begrüßenswerter als auch die letzte Auflage der Koldeschen Ausgabe bereits 30 Jahre zurückliegt. Mit Engelland ist ein mit Melanchthons Theologie höchst Vertrauter als Herausgeber für die *Loci* gewonnen. Er hat sich für seine Edition nicht an das Beispiel der Herausgeber von Calvins *Institutio christiana* in den Calvini *Opera selecta* gehalten. Vielmehr bietet er in den Anmerkungen zum Text der Ausgabe der *Loci* von 1559 zunächst einmal die Varianten des ersten Drucks der 3. Fassung, dem von 1543/44, gegenüber dem Druck von 1559 und dann aus der 2. Fassung von 1535 die theologisch wichtigen Veränderungen gegenüber der Urgestalt, soweit sie zur endgültigen Formulierung in der 3. Fassung geführt haben. Natürlich ist für eine Ausgabe der *Loci* das Verfahren von Barth und Meusel für die *Institutio*, wo sie unter Zugrundelegung der Ausgabe von 1559 die ganzen Varianten der Ausgaben, von der von 1539 an, in den Text als Synopse eingebaut haben, nicht kopierbar. Das verbietet schon der große Unterschied zwischen der Urgestalt und der Endgestalt in der 3. Fassung. Aber ein analoges Verfahren, um die wichtigen Varianten und Unterschiede der Ausgaben zwischen 1535 und 1559 zu fassen, wäre doch wohl denkbar gewesen. Freilich hätte dann die Edition längerer Zeit bedurft. Sie genügt in der vorliegenden Form für die normalen wissenschaftlichen Bedürfnisse völlig, aber für Spezialuntersuchungen zu Einzelfragen bleibt der Forscher doch darauf angewiesen, die verschiedenen Fassungen und innerhalb der verschiedenen Fassungen die verschiedenen Ausgaben heranzuziehen. An die Ausgabe der *Loci* schließt sich die für den Altersstil Melanchthons so charakteristische Zusammenstellung der *Definitiones* von 1552/53 an.

Freiburg i. Br.

Clemens Bauer

Melanchthons Werke VI. Band *Bekenntnisse und kleine Lehrschriften* hgg. von Robert Stupperich. Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann, 1955, VIII, 486 S. DM 16.80.

Der Herausgeber von „Melanchthons Werke in Auswahl“, Robert Stupperich, legt hier zu der auf 5 Bände berechneten Ausgabe einen Ergänzungsband als Band VI vor, der „Bekenntnisse und kleine Lehrschriften“ enthält.

Der Hauptteil des Bandes umfaßt das „Corpus doctrinae christianae“ in seinem Endumfang von 1560, das im *Corpus Reformatorum* in den Bänden 9, 23, 26 und 28 verstreut und vor allem nicht vollständig wiedergegeben ist. Das *Corpus doc-*

trinae beginnt mit der lateinischen Vorrede Melanchthons von 1560, bringt die Neufassung der Confessio Augustana von 1540, dann die Confessio doctrinae saxonicarum ecclesiarum von 1551 für das Trienter Konzil, das Examen ordinandorum für Mecklenburg von 1552, die Responsio Philippi Melanthonis de controversiis Stancari von 1553 und schließlich die im Corpus Reformatorum fehlende, von Melanchthon selbst als eine seiner wichtigsten Schriften angesehenen Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis von 1558 samt der deren zweiter Ausgabe angefügten Refutatio errorum Serveti et Anabaptistarum.

Der Abdruck der Confessio Augustana variata verweist in den Fußnoten in wichtigen Bezügen auf die Fassung von 1530 (in der Ausgabe der Bekenntnisschriften). Die Examinatio ordinandorum wird nach der ersten Ausgabe von 1552 abgedruckt unter Hinzufügung der Varianten der Ausgabe von 1558 im CR in einem Anmerkungsteil. Die Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis werden in der 1. Fassung von 1558 unter Angabe der Varianten der 2. Ausgabe von 1559 in den Fußnoten gegeben. Das Corpus doctrinae christianae repräsentiert in eindringlicher Weise die letzte Ausprägung des theologischen Denkens Melanchthons. Hier wird eine klare, einfache Lehr-Norm formuliert in entschiedener und polemischer Markierung der Differenzpunkte sowohl der alten Kirche wie innerprotestantischen Gegensätzen gegenüber. Die anschließend gegebenen Stücke aus den letzten anderthalb Jahrzehnten lassen auch den Polemiker Melanchthon gebührend in Erscheinung treten. Sie stellen damit gegenüber der fast unbeeirraren Geradlinigkeit des Ausbaus einer systematischen Theologie in den verschiedenen Auflagen und Fassungen der Loci eine notwendige Korrektur im geistigen Bild dar. Ihr Wichtigstes ist die im CR fehlende Responsio Philippi Melanthonis ad scriptum quorundam delectorum a clero secundario Coloniae Agrippinae von 1543; es folgt die Doctrina de poenitentia von 1544, entstanden unter dem Einfluß der Definitionen des Trienter Konzils über Buße und Eucharistie. Der innerprotestantischen Auseinandersetzung entstammt die polemische Antwort auf das Buch des Herrn Andreae Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen 1552. Die im CR nicht abgedruckte Responsio ad comminationes Staphyli et Avii von 1558 richtet sich gegen einen wieder zum Katholizismus abgefallenen Schüler Melanchthons. Den Abschluß bildet das 1560 gedruckte Gutachten Melanchthons für den Pfalzgrafen Friedrich in Sachen der Abendmahlsfrage, aus dem Jahr 1559.

Jedem Stück geht eine knappe Einleitung, die es zugleich in den richtigen Zusammenhang stellt, voraus. Die Textgestaltung ist einwandfrei. Der Band stellt eine erwünschte, indes auch notwendige Ergänzung der Auswahlausgabe dar. (An Kleinigkeiten sei notiert: Anm. 16 auf S. 68 muß es heißen Ramiro III. statt Ramino II.!)
Freiburg i. Br.

Clemens Bauer

Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg und Albrecht von Preußen. Ein Fürstenbriefwechsel der Reformationszeit. Hrsg. von Ingeborg Mengel (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 13/14). Göttingen-Frankfurt-Berlin, „Musterschmidt“, 1954. XLVIII, 305 S. DM 32.—.

Daß die vorliegende Briefedition zustande kommen konnte, entbehrt nicht eines gewissen romantischen Reizes. Die Briefschreiberin, die Gräfin Elisabeth von Henneberg, verwitwete Herzogin von Braunschweig-Lüneburg, Tochter Kurfürst

Joachims I. von Brandenburg, war der geschichtlichen Forschung, insbesondere im Niedersächsischen Raum, bekannt durch ihren Eifer um die Einführung der Reformation im Fürstentum Calenberg-Göttingen und als Liederdichterin. Daß ihr Briefwechsel sie in späteren Jahren in Beziehung zu Herzog Albrecht von Preußen führte, war wohl auch bekannt; in welchem Umfang aber im Königsberger Staatsarchiv eigenhändige Briefe Elisabeths lagerten, war trotz gelegentlicher Benutzung durch Tschackert u. a. nie systematisch gewürdigt worden.

Das ist nun möglich geworden durch das Schicksal des Königsberger Archivs, dessen gerettete Bestände aus der Ordenszeit und aus der herzoglichen Periode jetzt im Staatlichen Archivlager zu Göttingen aufbewahrt werden. Walther Hubatsch hat durch seine wegweisende Publikation „Europäische Briefe im Reformationszeitalter“, Kitzingen/Main 1949, erstmalig wieder weiteste Fachkreise darauf aufmerksam gemacht, wie unübersehbar der Kreis der Korrespondenten ist, mit denen Herzog Albrecht während seiner langen Regierungszeit im Interesse der Durchführung der Reformation und der politischen Sicherung seines weitentlegenen deutschen Landes, aber auch geleitet von lebhaften wissenschaftlichen und künstlerischen Neigungen, Briefe gewechselt hat. An dieser Edition hat auch Ingeborg Mengel mitgearbeitet, und Hubatsch ist es gewesen, der sie zu der Herausgabe des Briefwechsels dieser ungewöhnlichen Frau mit dem fernen Preußenherzog angeregt hat. Die Herausgeberin hat sich ihrer Aufgabe, gestützt auf germanistische, mundartliche und stilkritische Studien, mit großer Umsicht gewidmet und dabei die nicht allzu lange Reihe der veröffentlichten Fürstenbriefwechsel des 16. Jahrhunderts um ein wertvolles, ebenso menschlich anziehendes wie kulturgeschichtlich reichhaltiges Glied vermehrt.

Die Edition bemüht sich um vollständige Erfassung aller zwischen Elisabeth und Albrecht gewechselten Kanzleischreiben, Handschreiben und Privatbriefe (im ganzen 295). Nach dem Plan der Herausgeberin sind nur eigenhändige Briefe zum wörtlichen Abdruck gelangt, die Kanzleiausfertigungen dagegen nur im Regest gegeben. Von Albrecht erscheinen auf diese Weise nur drei eigenhändige Briefe und drei Konzepte im Wortlaut. Aber auch bei einem Teil der eigenhändigen Briefe Elisabeths wird aus Raumgründen die Beschränkung auf Wiedergabe im Regest oder im Auszug unvermeidlich. Ob es allerdings im Interesse der Vollständigkeit nötig war, auch verlorene Briefe aus der übrigen Korrespondenz oder aus Kanzleieintragungen zu rekonstruieren, erscheint mir zweifelhaft.

Der Briefwechsel beginnt mit Sicherheit im Jahre 1547, nach dem Tode der ersten Gemahlin Herzog Albrechts, Dorothea von Dänemark, für die Elisabeth ihre eigene 15jährige Tochter Anna Marie, aus ihrer ersten Ehe, in Aussicht nimmt. Die Korrespondenz über dieses Projekt umfaßt etwa ein Drittel des Ganzen und endet im Frühjahr 1550 mit der Vermählung des fast 60jährigen Witwers und der 18jährigen Braut. Sie gibt Elisabeth Gelegenheit, nicht nur ihre mütterliche Fürsorge zu offenbaren, sondern auch auf Beschleunigung zu dringen, da das ihr von ihrem verstorbenen Gatten testamentarisch gesicherte Recht, ihre Kinder zu verheiraten, von dessen Sohn und Nachfolger gefährdet erschien. Territoriale Absichten können nach Lage der Verhältnisse die Mutter kaum geleitet haben, wohl aber die starke Hinneigung zur Reformation, daneben ihr ausgesprochenes dynastisches (hohenzollernsches) Gefühl. Die Sorgen, die die Ehe von Anfang an wegen der hysterischen Veranlagung der jungen Frau und ihrer Verschwendungssucht der

Mutter verursacht hat, füllen zusammen mit den eherechtlichen Finanzfragen den größten Teil des übrigen Briefwechsels. Dabei kommen die vielfach verschlungenen dynastischen Fragen des auch konfessionell gespaltenen welfisch-braunschweigischen Hauses zur Sprache, wobei Albrecht der Mutter beratend zur Seite steht, wie er sich denn auch von Elisabeth über das bedrohliche Verhalten der katholischen Fürstenpartei in Deutschland (einschl. des ihm besonders verdächtigen Deutschmeisters) unterrichten läßt. Persönlichkeiten, wie Herzog Moritz von Sachsen, Herzog Heinrich von Wolfenbüttel, Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, Markgraf Johann von Küstrin, überhaupt die jüngere Generation der fürstlichen Vorkämpfer der Reformation, bei der die weltlich-territorialen Motive das eigentliche reformatorische Anliegen in den Hintergrund gedrängt haben, erscheinen laufend in der Korrespondenz; um so mehr macht sich die zunehmend religiös gerichtete innere Haltung der beiden bereits älteren Briefschreiber bemerkbar, nicht nur in der stark biblisch gefärbten Sprache, sondern auch in der Teilnahme an den gleichzeitigen Vorgängen, wie etwa der Bedrohung des Protestantismus durch das Augsburger Interim oder seine innere Gefährdung durch den Beginn der Lehrstreitigkeiten. Für die Kenntnis der ostpreußischen Kirchengeschichte ist aufschlußreich, daß Person und Lehre Andreas Osianders bei Elisabeth menschlich und theologisch die gleiche Sympathie findet wie bei Albrecht. Daneben läuft, durch die Zunahme der familiären Schwierigkeiten und die Abnahme ihres Gesundheitszustandes bedingt, ihre Bemühung, Albrechts tätige, auch materielle Hilfeleistung in Anspruch zu nehmen; beides gibt dem Briefwechsel zunehmend einen vertraulichen Ton, der weniger dem allgemeinen Ertrag dieser Fürstenkorrespondenz zugute kommt als vielmehr ihren kulturgeschichtlichen Reiz erhöht. Jedenfalls rücken beide Briefpartner stärker, als es nach der in Sprache und Stil zeitgebundenen Form ihrer Mitteilungen und Äußerungen zunächst möglich erscheint, uns menschlich näher: Elisabeth als die unruhvolle, von leidenschaftlichem Drängen erfüllte Frauengestalt, Albrecht als der mit zunehmendem Alter in sich ausgeglichene, maßvolle und liebenswürdige, von Herzensgüte erfüllte Freund vieler Bedrängten und Förderer gleichgerichteter geistiger Interessen.

Leider bricht der Briefwechsel 1558 kurz vor dem traurigen Ende der Fürstin ab; die späteren Schicksale des Herzogs und sein 1568 gleichzeitig mit Elisabeths Tochter nach unerhörten Demütigungen erfolgter Heimgang gehören nicht hierher. Ostpreußische und niedersächsische Landesgeschichtsforschung haben gleichermaßen Grund, sich des gemeinsamen Besitzes dieses jetzt bequem zugänglichen Briefwechsels zweier ungewöhnlicher Persönlichkeiten der Reformationszeit zu erfreuen. Ingeborg Mengel gebührt der Verdienst, durch ihre sorgfältige Edition das Material zu einer monographischen Auswertung bereitgestellt zu haben; die Fähigkeit zu einer solchen beweist sie — ungeachtet mancher Einzelausstellungen — durch ihre 48 Seiten umfassende Einleitung.

Hamburg

Bruno Schumacher

Werner Siebarth, *Herzog Franz von Braunschweig-Lüneburg und seine Zeit. 9 Essays* (Veröffentlichungen des Niedersächsischen Amtes für Landesplanung und Statistik A II, NF. 27). Hannover, Niedersächsischer Heimatbund, 1953. 160 S.

Diese neun Essays, richtiger Studien (die zunächst einzeln veröffentlicht wur-

den) beschäftigen sich mit dem jüngeren Bruder Herzog Ernst des Bekenners, der zehn Jahre lang das selbständige Herzogtum Gifhorn verwaltete. Da Franz in der allgemeinen Politik, vor allem nach seines Bruders Tode, keine unwichtige Rolle spielte, sind diese Studien, aus denen ich vor allem den Abschnitt über „Herzog Franz und Kaiser Karl V.“ nenne, über die Landesgeschichte hinaus wichtig, zumal S. viel ungedrucktes Material (nicht nur aus Hannover) heranzieht und manchen neu aufgefundenen Brief, so auch einen von Bugenhagen über das Interim, abdruckt.

Marburg

Günther Franz

Joannis Calvini Opera selecta ediderunt Petrus Barth, Guilelmus Niesel. Vol. II tractatus theologicos minores ab anno 1542 usque ad annum 1564 editos continens ediderunt Petrus Barth (†), Dora Scheuner. 1952 Monachii in aedibus Chr. Kaiser XIX, 404 S. 8°. Broch. DM 27.80, geb. DM 30.—

Dem Schweizer Pfarrer Peter Barth (einem Bruder Karl Barths) und dem Chr. Kaiser Verlag München gebührt das hohe Verdienst, mit der 1926 begonnenen, auf 5 bzw. 6 Bände berechneten Studienausgabe ausgewählter Werke Calvins das literarische Werk des Genfer Reformators über den engen Kreis derer hinaus, die die 59 Bände der Opera Calvini im C(orpus) R(eformatorum) studieren können, einem weiteren wissenschaftlichen Publikum erschlossen zu haben. Während der 1. Band, der neben der ersten Fassung der Institutio religionis christianae von 1536 kleinere Schriften der Frühzeit bringt, an allerlei Unzulänglichkeiten litt (vgl. meine Besprechung DLZ 1926, Sp. 1389ff. und ZKG 45 NF 8, 1926, S. 412ff.), sind 1928 bis 1936 unter der Mitwirkung von W. Niesel die Bände 3—5 mit einer muster-gültigen Edition der Institutio von 1559 erschienen, die die ganze Entwicklung des Werks von 1536 bis 1559 darstellt und die Ausgabe im CR in jeder Beziehung weit überbietet.

Der vorliegende 2. Band, der die Ausgabe bis auf einen für Indices und Bibliographie vorgesehenen 6. Band (vgl. S. X) abschließt, setzt die Auswahl der kleineren Schriften für die Jahre 1542—1564 fort. Sein Erscheinen ist durch die Kriegsverhältnisse und durch den Tod P. Barths (1940) verzögert. Die von Barth hinterlassenen Vorarbeiten sind von Dora Scheuner zu Ende geführt, die wohl als die eigentliche Herausgeberin angesehen werden kann.

Die Auswahl ist von dem richtigen Gesichtspunkt bestimmt, daß möglichst viele Seiten an C.s literarischem Werk in Erscheinung treten sollen. Man wird daher zustimmen können, wenn im vorliegenden Band mehr als der Theologe — dem in den Bänden 1 und 3—5 sein Recht geworden ist — der kirchliche Organisator, der Seelsorger und der Kirchenpolitiker zu Worte kommen.

Die Lösung der editorischen Aufgaben ist bei den verschiedenen Schriften in verschiedenem Umfang geglückt. Was zunächst die Textgestaltung betrifft, so boten die Schrift De scandalis (1550; Nr. 3) und der Consensus Tigurinus (1551; Nr. 4) keine Probleme; hier waren, wie im CR, einfach die editiones principes abzu drucken. Auch über das kurze Gutachten De l'usure (Nr. 9) und die beiden Abschiedsreden C.s an den Kleinen Rat und an die Vénérable Compagnie (1564; Nr. 10) kann kurz hingeweggangen werden. Die Ausgabe greift auf die jeweils einzigen handschriftlichen Grundlagen zurück (wobei bei Nr. 9 die Einleitung S. 391, 14 mißverständlich von einem autographon redet, während es sich nach CR 10, 245¹ um une ancienne copie handelt).

Bei dem Katechismus von 1545 (Nr. 2) wird nicht die französische Erstausgabe, sondern der im gleichen Jahr in Straßburg erschienene lateinische Text geboten, der aber auch von C. selbst verfaßt ist und mehr als eine bloße Übersetzung darstellt. Die Varianten der französischen Fassung werden im Apparat verzeichnet. Als Begründung für dieses Abweichen vom editorischen Prinzip wird (S. 61, 27 ff.) angegeben: „ut hoc opus ecclesiis reformatis carissimum a cuiusvis linguae theologia facilius intelligatur“. Anhangsweise wird diesem Stück die „Institution puérile“ beigegeben, ein Bestandteil der sog. editio Pseudoromana der Straßburger Liturgie von 1542. Ob sie von C. stammt, ist zweifelhaft, meiner Meinung nach noch um ein Stück zweifelhafter, als es in der Einleitung (S. 60, 4 ff.) hingestellt wird. Auf jeden Fall aber wird man es begrüßen, sie heranziehen zu können; bildet sie doch ein wichtiges Zwischenglied zwischen dem Katechismus von 1537 (Bd. I, 378 ff.) und dem von 1545, insofern in ihr zum erstenmal die Form von Frage und Antwort und die für die reife Gestalt der Calvinischen Theologie charakteristische Reihenfolge: Glaube (— Vaterunser) — Gesetz auftauchen.

Bei der *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae* (1555; Nr. 5), der ersten Schrift C.s gegen Westphal, sind bedauerlicherweise im Rückschritt gegen CR die Möglichkeiten nicht ausgenutzt, die die in Zürich Archiv. Plut. tom. 105 Fol. 612 erhaltene handschriftliche Überlieferung der Vorrede (vgl. CR 9, XIII) und die Änderungswünsche der Züricher in dem Brief vom 25. 10. 1554 (CR 15, 272 ff.) zur Rekonstruktion des Textes von C.s erstem Entwurf bieten. S. 268, 12 ist der in eckige Klammern gesetzte Hinweis auf den *Consensus Tigurinus* verrutscht; er gehört vor die Überschrift Z. 10f. Auch hätte der Benutzer darüber aufgeklärt werden sollen, daß es sich bei den S. 269 ff. in eckigen Klammern erscheinenden fettgedruckten Absatzüberschriften um die in der Beschreibung der ed. Genevensis (S. 261, 11) erwähnten Randbemerkungen der Erstausgabe handelt.

Die *Optima ineundae concordiae ratio* (1561; Nr. 6) ist ein Anhang zur *Dilucida explicatio de vera participatione carnis et sanguinis Christi*, der letzten, gegen Hesshus gerichteten Schrift C.s aus dem Abendmahlsstreit. Es ist natürlich mißlich, solch ein Stück aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herauszulösen, und der abrupte Einsatz des Textes bringt dem Leser diesen Übelstand stark zum Bewußtsein. Aber zu solchen Verkürzungen ist ja der Hrsg. einer Auswahlgabe immer gezwungen, und es ist auf alle Fälle verdienstlich, einen Beleg dafür vorzuführen, wie C. durch alle tiefen Zerwürfnisse des Streites bis zum Schluß seinen Willen zur Einigung durchgehalten hat.

Als Nr. 7 enthält der Band die *Confession de foy des Eglises de France* von 1559, die kürzere, nur 35 (statt 40) Artikel umfassende (Vor-?) Form der *Confessio Gallicana*. Die Ausgabe wendet dasselbe Verfahren an, das in CR 9, 731 ff. befolgt wurde: Sie legt den frühesten, 1559 erschienenen Text der kürzeren Fassung zugrunde, markiert durch Kursivdruck die Stellen, an denen er mit der sog. *Confessio Parisiana* von 1557 wörtlich übereinstimmt, und notiert im Apparat die Abweichungen der *Confessio Gallicana*, d. h. der längeren, 1571 in La Rochelle für authentisch erklärten Form. Darüber hinaus vergleicht sie im Apparat die *Confession des escoliers*, die im gleichen Jahr 1559 in den *Ordre des escoles de Genève* aufgenommen wurde, im vorliegenden Band als Bestandteil der *Ordonnances ecclésiastiques* von 1561 S. 374 ff. abgedruckt ist und vielleicht auf den Genfer Entwurf für das Bekenntnis der Pariser Synode von 1559 Einfluß gehabt hat.

Nimmt man zu diesem Material noch hinzu die Confession de la foy von 1537, die in Band 1, 418ff. abgedruckt ist, so hat man das Wichtigste aus der von C. wesentlich beeinflussten Genfer und französischen Bekenntnisbildung beieinander, wovon allerdings nur das Bekenntnis von 1537 und die Confession des escoliers als sicher calvinisch anzusprechen sind.

Hier ist anzumerken, daß die Einleitung zu diesem Stück (S. 298, 7f. 12ff.) die komplizierten Tatbestände nur sehr ungenügend wiedergibt. Der nicht von Grund auf sachverständige Leser muß annehmen, es gehe aus dem Briefwechsel zwischen Morel und C. hervor, daß der von den Genfer Delegierten nach Paris mitgenommene Entwurf eines Bekenntnisses in 35 Artikeln bestanden habe, während sicher doch nur ist, daß sie einen Entwurf mitbrachten und daß ihm „einiges hinzugefügt, sehr wenig verändert wurde“. Der Benutzer erfährt nicht, daß die Identifikation der 35 Artikel umfassenden Form mit dem Genfer Entwurf eine reine (allerdings wahrscheinlich zu machende) Vermutung ist. Natürlich kann man sich, wenn man die Zitate der Einleitung (neben dem genannten Briefwechsel vor allem J. Pannier, *Les origines de la Confession de foi et la discipline des Eglises réformées de France*, 1936) oder auch CR 9, LVIIff. nachschlägt, sofort Klarheit über den Sachverhalt schaffen. Aber gerade in einer für die Hand des Studenten bestimmten Ausgabe sollten die Einleitungen so gefaßt sein, daß sie auch ohne Nachschlagen der Quellen und der Literatur wenigstens kein falsches Bild ergeben und daß vor allem das sicher Feststehende klar von dem nur zu Erschließenden und Wahrscheinlichen gesondert wird.

Auch das ist in der Ausgabe der Confession zu bemängeln, daß auf das besondere Problem, woher die Vorrede (*Les povres fideles . . . à tous ceux qui leur voudront prester audience*; S. 303ff.) stammt, überhaupt nicht eingegangen wird. Sowenig man annehmen möchte, daß C. bei seiner inneren Ablehnung des ganzen Unternehmens (vgl. C. an Morel 17. 5. 1559; CR 17, 526) die Vorrede verfaßt hat, so schwer fällt es einem andererseits, einem anderen als ihm ihren großartigen Schwung und ihre blendende Klarheit zuzutrauen. Auch hätte, da sonst die Confessio Gallicana in der Ausgabe ganz zur Darstellung kommt, auch deren an den König (Franz II.) gerichtete Vorrede (CR 9, 737ff.), die an die Stelle der oben erwähnten getreten ist, mindestens im Apparat auf S. 303 vermerkt werden müssen. Nicht einmal in der Beschreibung des Erstdrucks (S. 300, 7ff.) ist sie angeführt. Der Leser muß annehmen, daß die Vorrede „*Les proves fideles*“ etc. auch die Vorrede der Confessio Gallicana ist!

Am problematischsten will mir die Edition der Stücke Nr. 1 und Nr. 8 erscheinen. Hier hat die Hrsg. zu viel gewollt und hat sich dadurch zu editorischen Elementarfehlern verleiten lassen.

Bei der „*Forme des prières*“ etc. (1542; Nr. 1) fußt D. Scheuner auf ihrer eigenen Arbeit: „*Calvins Genfer Liturgie textgeschichtlich dargestellt*“ (Festgabe für Schädelin 1950). Sie will nicht nur die Genfer Entwicklung darstellen, die über die Ausgaben von 1542, 1547 und 1559 verläuft, sondern sie zieht auch die liturgische Tradition der Straßburger französischen Fremdegemeinde heran. Diese Gemeinde hat ja C. von 1539—1541 geleitet, und auf ihre Liturgie hat er nach seiner eigenen Angabe (S. 403, 40ff.) zurückgegriffen, als er 1542 in Genf die grundlegende gottesdienstliche Ordnung schuf. Hinzu kommt, daß die ausführlichste Form der Straßburger Liturgie von 1545 eine Vorrede hat, die in ihrer ersten Hälfte mit

der der Genfer von 1542 wörtlich übereinstimmt, die Überschrift: „Jehan Calvin à tous chrestiens et amateurs de la parole de Dieu S.“ und das Datum „De Genève, ce 10. de Iuing 1543“ trägt. (Es ist freilich in der Ausgabe versäumt, diese Überschrift zu S. 12, 24 zu vermerken, so daß der Benutzer die Behauptung der Einleitung S. 1, 31: „In cuius prolegomenis Calvinus ipso verbo editor prolegomenorum nominatur“ im Text nicht verifizieren kann, sondern im CR nachschlagen muß, um zu erfahren, wieso die Hrsg. diese Behauptung aufstellen kann.) Endlich ergibt ein Vergleich der Texte, daß G(enevensis) 1542 ganz in A(rgora-tensis) 1545 eingegangen ist. Es ist also sicher, daß einerseits G 1542 von früheren Straßburger Formularen abhängig ist und anderseits sehr stark auf A 1545 zurückgewirkt hat. Vielleicht kann man sogar C. als Herausgeber von A 1545 ansprechen. Das Auftauchen von C.s Namen in der Vorrede von 1545 hat schon das CR veranlaßt, den Schritt von G 1542 zu A 1545 bei der Edition von G 1542 im Apparat mit darzustellen, und damit ist es auch gerechtfertigt, daß die Hrsg. des vorliegenden Bandes A 1545 berücksichtigt. Diese Form der französischen Liturgie ist nicht nur eine Auswirkung von G 1542, sondern gehört wie sie in eine Ausgabe der Opera Calvini.

Daneben überbietet nun aber D. Scheuner das CR insofern, als sie auch die Straßburger Vorformen von G 1542 heranzieht. Sie hält sich dabei an die sog. Pseudoromana von 1542 (= A 1542). Diese ist, wie wir wissen, Nachdruck einer früheren Straßburger Ordnung, die in die Straßburger Zeit C.s fällt, vielleicht von ihm stammt, uns aber nur lateinisch (ob original oder nur Übersetzung aus dem Französischen, bleibt fraglich) in einem von V. Poullain veranstalteten Londoner Druck von 1551 erhalten ist. Warum dieser lateinische Text, der im British Museum vorhanden ist und der Hrsg. in einer Photokopie vorlag (S. 327, 15ff.), nicht herangezogen, sondern statt dessen A 1542 benutzt wird, erfahren wir nicht. Auf alle Fälle erscheint mit dieser Straßburger Liturgie aus der Straßburger Zeit C.s nicht nur eine Quelle von G 1542, sondern auch die andere Wurzel von A 1545. Diese ist, wie D. Scheuner schon in ihrer Untersuchung bewiesen hat, eine Kompilation von G 1542 und A 1542.

Endlich stellt sich die Hrsg. noch zu allem hinzu die Aufgabe, die Straßburger liturgische Tradition zurückzuverfolgen bis zu der vorcalvinischen, von Baum 1859 edierten Liturgie Farel's aus dem Jahr 1533.

Die Art und Weise, in der dieses umfangreiche und komplexe Material ediert wird, muß ich für ausgesprochen verkehrt halten. Über die von der Hrsg. befolgte Methode heißt es S. 4, 30: „Ut exstructionem liturgiae Calvini explicaremus, textus a. 1533 (quatenus liturgiae Calvini ab iis repetunt . . .) usque ad 1545 aliam in aliam (lies: alium in alium) composuimus.“ Das heißt auf deutsch: Der liturgische Text, den wir auf S. 11—58 lesen, ist eine Komposition von D. Scheuner. Er hat niemals und nirgends existiert, nach ihm ist weder in Genf noch in Straßburg jemals Gottesdienst gehalten worden.

Bei der „Komposition“ überschneiden sich naturgemäß die Gesichtspunkte: Der literarische und liturgische Rahmen, den man vorgeführt bekommt, steht dem von A 1545 am nächsten, weil dieser der weitesträumige ist und sich in ihm das meiste Material sowohl von G 1542 (mit Nachfolgern) wie von A 1542 (mit Vorgängern) unterbringen läßt. Dagegen wird der Text selbst nur an den verschwindend wenigen Stellen, wo A 1545 Sondergut hat (Vorrede S. 15, 39—18, 9; außerdem

24, 25—25, 2; 26, 15f.; 30, 20; 34, 28—35, 2; 41, 30f.; 46, 2—5), nach A 1545 geboten, weil für die Textgestaltung in erster Linie G 1542 und in zweiter A 1542 maßgebend ist.

Die Inkonsequenz und die Komplikation wird noch dadurch gesteigert, daß die Hrsg. nach zwei Seiten hin die von ihr selbst gezogenen Grenzen überschreitet. Erstens berücksichtigt sie die Form von 1533 nicht nur da, wo sie von späteren Liturgien aufgenommen wird, sondern bringt gelegentlich (38, 2f.; 50, 23; 52, 2f. 24—27; 55, 12f.; 55, 34—56, 2) auch Sondergut von 1533 im Text! Warum sie diese und gerade diese Stücke eines Textes, der mit C. nichts zu tun hat, in einer C.-Ausgabe druckt, bleibt unerfindlich. Zweitens wird mit den späteren Formen von 1547 und 1559 willkürlich verfahren. Einerseits werden die Varianten von 1559 unvollständig im Apparat verzeichnet, so daß man für die Kollation von 1559 auf CR 6, 173ff. angewiesen bleibt. Andererseits werden zwei Stücke aus dem Sondergut von 1559 (22, 20—31 und 29, 36—30, 10) in den Text selber hineinkomponiert, während doch nach der oben zitierten Ankündigung in der Einleitung (S. 4, 30) hierfür nur die Ausgaben bis A 1545 herangezogen werden sollen.

Natürlich sind die Sigla der alten Ausgaben an den Rand gesetzt und geben Auskunft darüber, welcher oder welchen von ihnen die einzelnen Stücke dieses zusammenkompierten Textes zugehören, so daß man sich mit der nötigen Mühe die Originaltexte zusammensuchen kann. Mit welcher Mühe, ermißt nur der, der sich dieser Aufgabe selber unterzogen hat. Er wird ständig für ein und dieselbe Fassung zwischen Text und Apparat hin und her verwiesen. Er weiß nie im voraus, sondern muß sich immer erst selber ein Urteil darüber bilden, ob der Text, den er jetzt gerade liest, an die Stelle des unmittelbar davor oder danach nach einer anderen Edition abgedruckten Stückes tritt oder ergänzend zu ihm hinzutritt. Er muß sich immer wieder daran ärgern, daß — wie entsprechend alle typographischen Eigentümlichkeiten, so auch — die Anweisungen an den Liturgen bald nach G 1542 in Kursivdruck, bald nach A 1542 in Fettdruck und eingerückt gegeben werden. Wer sich z. B. nach S. 11 ein Bild machen will, wie die Titelblätter von G 1542, A 1542 und A 1545 wirklich aussehen, wer aus S. 36, 24—38, 3 (insbesondere 37, 20ff.) klug werden will, muß sich lange anstrengen und gewinnt volle Sicherheit doch erst, wenn er im CR nachschlägt, wo der Sachverhalt auf den ersten Blick klar wird.

Wo nun in diesem an sich schon schwer durchsichtigen System Ungeschicklichkeiten, Inkonsequenzen oder Versehen unterlaufen, wird die Verwirrung hoffnungslos. Daß man bei fortlaufender Lektüre des Scheunerschen Textes immer wieder dieselben liturgischen Stücke zweimal hintereinander in verschiedenen Formen vorgesetzt bekommt, daran gewöhnt man sich allmählich — so bezeichnend es an sich schon für das falsche Editionsverfahren ist. Aber es kommt auch vor, daß einzelne Stücke aus demselben Text in der Ausgabe doppelt figurieren: Dieselbe Stelle aus 1533, wo im Taufformular Mt. 19, 13 rezipiert wird, erscheint sowohl S. 33, 32f. im Anschluß an 1545, 1547 und 1559 als auch S. 37, 5ff. im Zusammengehen mit A 1542. S. 37, 20f. steht die Taufanweisung an den Liturgen nach G 1542 und A 1545; Z. 22f. steht sie in der Form von A 1542, aber mit der Zufügung am Rande: (G) 1542. 1545, womit erstens von dem Grundsatz abgewichen wird, daß beim Zusammengehen von G 1542 und A 1542 der Text nach G 1542 gegeben wird, und zweitens der zwei Zeilen vorher im Text abgedruckte Wortlaut von G 1542

noch einmal im Variantenapparat erscheint! Auch S. 45f. kann man nicht anders verstehen als so, daß A 1545 in der Abendmahlsfeier das Vaterunser zweimal dicht hintereinander sprechen läßt (S. 45, 10 und 46, 3f.). In Wirklichkeit ist vergessen worden, S. 45, 5: „1542 A“ und Z. 6: „1542 A. 1545“ an den Rand zu setzen. S. 34, 26 ist die Note *g* hinter Z. 27 (Evan)gile zu versetzen und im Apparat Z. 39 und 41 beide Male statt des +-Zeichens zu lesen: *vertu*. Warum ist S. 39, 1 (im Unterschied zu 31, 4f. und 50, 25) die Überschrift von G 1542 verschwiegen? S. 41, 32 fehlt der Strich, der anzeigen müßte, von wo an A 1542 und 1545 wieder zusammengehen. An kleinen Abweichungen von CR, die ich im Verdacht habe, Druckfehler zu sein, notiere ich: 13, 36: *se* statt *ce* (ich weiß, daß *ce* und *se* in den französischen Drucken und Handschriften des 16. Jahrh. oft vertauscht werden; doch vgl. S. 19, 38 Anm. i!). 14, 28: *er* statt *et*. 19, 12: *esperit* statt *esprit*. 33, 8: *contentant* statt *contentant*. 39, 26: *religion la* statt *religion de la*. 45, 50 Anm. e: *nous prions* statt *nous te prions*. 52, 38 Anm. b: *et* statt *la*.

Ich gebe zu, daß die Aufgabe, die sich D. Scheuner gestellt hat, ungleich schwerer zu lösen war als für die Hrsg. des CR die ihrige, weil A 1542 mit einbezogen werden sollte. Die Darstellung dieser von G 1542 stark abweichenden Liturgie ist es, die das editorische Problem kompliziert hat, so daß es mit den einfachen Mitteln des CR nicht zu lösen war. Ich meine aber, es hätte sich meistern lassen, wenn sich die Hrsg. entschlossen hätte, A 1545 abzudrucken und in zwei textkritischen Apparaten die Varianten zu bringen: im einen die von 1533 und A 1542, im anderen die von 1542, 1547 und 1559. Dann hätte man einen einwandfreien Text und einen einigermaßen übersichtlichen Apparat.

Derselbe editorische Fehler wie bei der Forme des *prières* ist bei den *Ordonnances ecclésiastiques* (Nr. 8) gemacht. Auch hier werden in den Entwurf C.s von 1541 (mit den Veränderungen von der Hand des Ratsschreibers) alle die späteren Erweiterungen hineinkomponiert, die dann in der Ausgabe von 1561 zusammengefaßt sind. Auch das gibt wieder einen Phantasiertext.

Doch ist das Unglück hier nicht so groß wie bei Nr. 1, da die Sache übersichtlich bleibt und sich die späteren Zufügungen an Hand der an den Rand gesetzten Jahreszahlen mühelos sondern lassen.

Der Apparat bringt die Varianten des *textus receptus* von 1541 und der Ausgabe von 1561. Dabei entsteht gegenüber CR ein klareres und genaueres Bild von dem Vorgang, in dem aus Calvins ursprünglichem Entwurf der *textus receptus* geworden ist. Wo der Text von 1561 zugrunde liegt, werden, soweit bekannt, die Texte zwischen 1541 und 1561 erlassenen Originalgesetze verglichen. Warum wird davon eine Ausnahme gemacht bei dem Gesetz über die verbotenen Vornamen (S. 343, 24ff. 344f. CR 10, 49f.)? Anhangsweise ist beigegeben der die Kirchenordnung und die Kirchenzucht betreffende Teil der Straßburger Liturgie, die in der Londoner Ausgabe von V. Poullain überliefert ist und deren liturgische Abschnitte bei der Edition der Forme des *prières* nicht berücksichtigt wurden. Mindestens ebenso wichtig wäre es gewesen, in der Einleitung hinzuweisen auf die in Band 1, 369ff. abgedruckten *Articles concernant l'organisation de l'église*. Sie sind und bleiben doch wohl — gegenüber aller Neigung der modernen Forschung, C.s Abhängigkeit von Straßburg zu betonen — das grundlegende Dokument seiner kirchlichen Konzeption vor seiner Straßburger Zeit.

Im Nachweis der von C. zitierten Autoren und Bibelstellen tut der

vorliegende Band das Seinige und führt über das CR hinaus, das ja diese Seite der editorischen Aufgabe ganz vernachlässigt hatte. Was die Bibelzitate betrifft, so bleiben freilich zahlreiche Anklänge unberücksichtigt, z. B. S. 15, 11: Mt. 15, 14. — S. 21, 23: 1. Kor. 4, 2 — S. 22, 12: 2. Kor. 1, 3 — S. 22, 17: Jer. 24, 7 — S. 23, 2f.: 1. Kor. 15, 50 — S. 49, 27f.: Lk. 2, 29ff. — S. 52, 26: Lev. 20, 10.

Errata (außer den oben S. 274 angegebenen): S. 2, 28: nach 1879² add. „edidit“. S. 4, 15: lies „7“ statt „6“. S. 4, 18: lies „6“ statt „5“. S. 169f. sind die Anmerkungen durcheinander gekommen: Zu 169² gehört der Text von 170¹, zu 169³ der von 169² und zu 170¹ der von 169³.

Ärgerlich ist der übertriebene Humanismus der ins Lateinische übersetzten Vorreden, Einleitungen und Anmerkungen. Wenn C. getrost: „17. Maii“ schrieb, kann sich auch der moderne Philologe diesen Barbarismus gestatten und braucht dem Benutzer nicht zuzumuten, sich mit „XVI. Kal. Jun.“ herumzuschlagen. Wenn es der „societas Germanica sublevandis litterarum studiis“ recht war, daß in Klammern (Deutsche Forschungsgemeinschaft) hinzugesetzt wurde, dann war es der synodus Rupellana billig, durch ein (La Rochelle) erklärt zu werden. Und wer den Wohnsitz von W. Niesel nicht alleine weiß, der wird ihn schwerlich aus dem Datum „Scolariae“ des Vorworts erfahren.

Paul Chaix, *Recherches sur L'Imprimerie à Genève de 1550-1564* (Travaux d'Humanisme et Renaissance XVI). Genève, Librairie E. Droz, 1954. Pp. 261, sFr. 36.—

The amount of printing and book selling carried on in Geneva from 1550 to 1564 was truly amazing. There were two reasons. The first was that the Protestants had a great deal to say; the second, that refugee printers and book sellers of distinction found in the city an asylum. The number was in excess of one hundred and thirty persons. As for the number of publications the increase is indicated by the following statistics: from 1533 to 1540 the books printed were 42, a yearly average of 5. 2; from 1540 to 1550 the number was 193, an average of 19. 13; and from 1550 to 64 the sum was 527, an average of 37. 6. These books were mainly in the field of religion; doctrinal, expository, catechetical, polemical, and hagiographic, but in addition one finds a goodly number of classics and popular treatises in the vernacular. Genevan publications were but scantily illustrated because of the expense. The output of the presses of Lyons was superior in this respect. Some of the few illustrations in the Genevan works are reproduced in the present volume, and thumbnail sketches are given both of the printers and of the book sellers. A very interesting chapter deals with the profession of the publisher and the related crafts of paper and ink making. Censorship naturally receives attention. The Genevan authorities did not object to the surreptitious, in fact on occasion required that a book should not appear with the name of the publisher and Geneva as the place, but pseudonyms, though legitimate to divert the hostile on the outside, were not to be employed in order to elude the censor within. All in all this is an erudite and highly informing work.

Yale University

Roland H. Bainton

A. F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531-1544*. Groningen-Djakarta, J. B. Wolters, 1954. Pp. VIII, 440. hfl. 11.90.

The Preface informs us that this book aims at producing a clearer and more

comprehensive picture of Münster Anabaptism in the Netherlands from 1531 to 1544. The author's starting point was especially the work of C. A. Cornelius, *Die Niederländischen Wiedertäufer während der Belagerung Münsters 1534—1535* (1869). The sources found by Cornelius and others were studied with two objects in view: first, to determine the part played by Netherlands in the developments in the Westphalian episcopal city and, second, to ascertain the influences of Münster Anabaptism upon the Netherlands. The author was struck by the continuous interaction between Münster and the Netherlands. The spotlight is thrown on the Northern Netherlands because this region was the principal scene of Melchior Hofmann's efforts in behalf of the movement. The sources are both published and unprinted documents: trials, sentences, decisions, and correspondence of governments, etc. The author feels that Anabaptism was a sharply defined social-religious phenomenon, which causes him to be critical of the bias generally found in Anabaptist histories.

Chapter I deals with social and political affairs of 1531—1544. There was a substantial increase of tenant farmers, the freeholders having lost their property. The city proletariat and unemployed vagrants in the countryside were rapidly growing in numbers. Floods caused crop losses with resulting high prices. Add to this that Lübeck spearheaded military efforts to ruin the Dutch seaports which had cut into Hanseatic trade, causing disastrous periods of unemployment in the fishing industry. There were conflicts between guilds and town governments, and throughout this period there was a conflict between the localism of certain magnates and Charles V for control over the seventeen provinces of the Netherlands, a struggle won by the Emperor in 1543. The author presents this social and political picture to show that the Anabaptist movement in the Northern Netherlands was a social-religious movement. It is an attractive thesis, but the evidence is not clear; at best it is circumstantial, not direct. In effect, the only direct statement of connection given is that the Anabaptists of Lübeck were ready to join with those in the Dutch towns (p. 12). This is tantalizing, but there is not even a footnote for it. The statement is doubtless true that the town governments were doubly wary of possible revolution, the circumstances being what they were.

Chapter II, "Münster and The Netherlands," shows how dependent upon Dutch leadership was the Anabaptist adventure in Münster. In Chapter III the narrative concerns the regional expansion of the Anabaptists in the Northern Netherlands: Amsterdam, Waterland and Zaandam, West-Friesland, Texel, Alkmaar, Haarlem, Aalsmeer, Leiden, Den Haag, Delft, Westland, Schieland, Den Briel, Dordrecht, Friesland, Groningen, Deventer, Zwolle, Gelre, Maastricht, Brabant, Zeeland. Most prominent centers were Amsterdam and Leiden. Though Amsterdam had its excesses, the most interesting forms of ecstasy appeared in Groningen (pp. 257—261). In Maastricht there possibly was a strong core of Anabaptists in the guild of smiths, and a number of members of the police department were infected (pp. 298—300). In Zierikzee there was a report of "infection by the new false sect," and specially censured were the "rederijkers," which is of marked interest if the "chambers of rhetoric" are meant (see p. 316).

This narrative of Anabaptism (1531—1544) in the Northern Netherlands in general and in various provinces and towns is told with a wealth of detail but it never wanders from its course. The story is of a lay armed host in the making,

whose objective is the relief of Münster, but the reader is not brought into the city itself. Yet Münster is as real a part of the story as can be a character in a drama, whose entire part is played off-stage. When one has come to the end of Chapter III (p. 324) one has met with several hundred men and women, each in his setting, and often this vocation is given. Often this makes for difficult reading. In fact it is impossible to retain a clear image of the subject matter section by section. Had a topical organization been followed, it would have been easier on the reader. However, the author has given helps. The map (p. VIII) clearly distinguishes important centers of the movement, gathering places of special importance, and infected places. Constant reference to this map is rewarding. The index of names (pp. 426—440) is impressive. It lists more than a thousand persons involved in the movement. For the most part they are people who generally do not get notice in history books — weavers, shoemakers, fullers, glaziers, parchment makers, gardeners, barbers, tailors, sailors, peddlers, horse merchants, inn-keepers, masons, janitors, wood stackers, bakers, saddlers, printers, cabinet makers, coopers, book sellers, millers, book binders, potters, apothecaries, ropers, chandlers, goldsmiths, priests, monks, school teachers, etc. The careful reader gets intrigued with these people. In the text the author says that most of the Anabaptists were „ambachtslieden,” artisans or workmen. The Dutch movement was in any case largely urban (see pp. 264, 305, 337, 342), and the author's statistics should help correct the rather wide-spread opinion that generally the Anabaptists comprised the poorer proletariat and peasantry.

The last quarter of the book (ch. IV) describes the structure and development of the movement till 1544. The author begins by distinguishing it as a considerable phenomenon in Dutch society from 1531 to the 1560's. The main currents of the Reformation (Lutheranism and Calvinism) were relatively insignificant; the year 1566—1567 has by many been recognized as marking the beginning of the dominance of Calvinism. The discussion of the period before 1531 is both interesting and plausible. From 1519 to 1531 the Reformation bears a Zwinglian-Sacramentarian character (which very largely turns into Anabaptism from 1531). The beginnings of the pre-1531 Sacramentarianism are to be sought in the *devotio moderna* of the Brethren of the Common Life. Without breaking with Rome the offspring of Geert Groote nurtured culture and Biblical piety in a wide circle of lay people by means of schools and the spread of literature. The prince of Biblical humanists was Erasmus whose influence was such in the imperial and papal courts that it has been compared to that of Voltaire in the French court on the eve of the Revolution. As to Anabaptism, its development in Southern Germany and Switzerland took place in the very years during which Erasmus was in Basel (1522—1536), and Dr. Mellink agrees with those who believe Erasmus was in his deepest heart more sympathetic to it than to Lutheranism or Zwinglianism. Erasmus can be regarded as one of the spiritual fathers of Anabaptism — naturally not of its fanaticism and excesses.

Sacramentarianism in the Netherlands was a native movement. While it got a strong impulse from Luther's influence, the notable figures (like Hoen and Rode) were Sacramentarians. During 1525—1530 the movement became „volkszaak,” the cause of the people. The learned humanists were no longer in evidence as a class; the leaders were carpenters, masons, shoemakers, etc.

From this class of artisans or manual workers came the Anabaptism best known for its excesses. The author's evidence is comprehensive. A question should be raised about his agreement with Pirenne who calls Anabaptism "the Protestantism of the poor" (pp. 343, 347.). It is true that the artisan class was suffering from a severe depression, also that ostensibly it had something to gain from a communion of goods with the rich. But there lacks here an adequate analysis of the word "poor." Certainly the shoemakers, masons, and the like were not the habitually poor, or the indigent as a class. In good times the artisan did tolerably well. In part the ground of the author's judgment is the manner in which the courts and the nobility sometimes referred to the Anabaptists as people of no possessions: this can also be interpreted partly as snobbery, partly as meaning that the possessions would not bring up enough to pay court costs and informers. By and large, there is here no evidence that the Anabaptists as a class were not normally an industrious folk.

This is not to deny that an economic interpretation can be suggestive and may lead to new points of view. It can hardly be doubted that the fellow-feeling of the Anabaptists was the stronger because they so largely belonged to a certain social order. It may even have played a psychological role of which the participants were not conscious. However, the religious motive is a very real factor in history, but it is often intractable. The author is well aware of this and does not deny its force. He points out that Menno Simons respected the honesty as well as bravery of many fanatics even though he regarded their zeal as misguided. The Anabaptist ideal must have been tremendously exciting; it is a pity that it should have lacked a substantial statesmanlike leadership. It is tragic that so much religious energy was lost in nudism, polygamy, burglarizing churches, murder, to mention no more. Yet one symbol has weathered time, to wit, adult baptism. This was perhaps the most universal mark of the movement, having besides no relevance to social or economic class. It set the movement apart from all the main bodies of Christianity, whether Roman or Protestant.

There are many remarkable persons in this narrative, both men and women. A man like Jan van Geelen is not soon forgotten. For a complete picture of the movement, 1531—1544, there should be included at least some material bearing on the more intimate life of the spirit of the actors. But that perhaps is asking too much of a book which focuses on the relation of Dutch Anabaptists to the Münster venture.

On the whole this book can be recommended as a solid contribution to the study of the subject. It should be available to those who do not read Dutch.

University of Oregon

Quirinus Breen

Gordon Griffiths, *William of Hornes, Lord of Heze and the Revolt of the Netherlands (1576—1580)*. (University of California Publications in History, Volume 51.) Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1954. Pp. Unnumbered 12+91.

William of Horn is a puzzling figure in the course of the revolt of the Netherlands because at first he joined in the rebellion against Spanish Absolutism, then veered to the middle party and joined in a reconciliation, only to shift again and line up with William of Orange. For this "treason" Horne was executed. The author,

who recounts all the stages in great detail, says that Horne's conduct was consistent with his principles: "His was the essentially feudal ideal of liberty with privilege. When the revolution which he helped to launch in the name of his country's liberty came unexpectedly to threaten aristocratic privilege, he joined with his fellow nobles in negotiations with the crown in the hope of preserving both liberty and privilege. But the crown was no more able to grant liberty than the revolution was able to guarantee privilege. While most of his fellows chose privilege, Heze stood by his outmoded devotion to liberty . . . His execution marked the end of the aristocratic ideal of freedom in the Low Countries."

Yale University

Roland H. Bainton

Carl J. Friedrich, *The Age of the Baroque 1610—1660* (The Rise of modern Europe Vol. V). New York, Harper and Brothers, 1952. 367 S. 49 Abb. auf Tafeln. \$ 5.—

Carl J. Friedrich, *Das Zeitalter des Barock. Kultur und Staaten Europas im 17. Jahrhundert*. Deutsch von Friedrich Schöne. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954. 380 S. 29 Abb. auf Tafeln. DM 24.—

Der bekannte Harvard-Historiker William L. Langer hat es mit einer Reihe von angesehenen Mitarbeitern unternommen, in zwanzig Bänden die Entstehung des modernen Europa zu schildern. Von dieser Serie liegen bereits die Bände V—VII vor, von denen der hier anzuzeigende Band den Zeitraum von 1610—1660 umfaßt, während Frederick L. Nußbaum (Absolutism, Mercantilism and Classicism 1660 bis 1685) und John B. Wolf (The Emergence of the Great Powers 1685—1715) die anschließenden Zeiträume behandeln. Das Werk von Friedrich ist also nur ein Teilband einer größeren Serie und in seiner Anlage von dem Gesamtplan der Reihe abhängig gewesen. Gewiß kann man hinsichtlich der Gliederung des Stoffes sowohl in der Reihe als auch in Friedrichs Buch anderer Meinung sein; bedenklich knapp ist das Kapitel 8 (Die östlichen Dynastien: Habsburg, Romanow, Hohenzollern, Vasa), so daß, gemessen an dem fast doppelt so umfangreichen Kapitel 5 über den Aufstieg der Niederlande, der Ostseewelt nur eine Art Konzessionsteil gewidmet erscheint. Auch kann man füglich bezweifeln, ob nicht die in Kapitel 7 (Frankreich) behandelten Fragen des Veltlin, der Mantuanischen Erbfolge und des französischen Krieges gegen Spanien besser in das vorangehende Kapitel des Dreißigjährigen Krieges gehört haben würden. Aber diese Fragen sind dem Autor gewiß nebensächlich erschienen, der sein Hauptanliegen dem ersten Teil, der Geistes- und Kulturgeschichte, zugewandt hat. Freilich vermeidet Friedrich berechtigterweise den in ähnlichen Darstellungen anderer Autoren bisweilen zu bemerkenden Fehler, das Zeitalter des Barock als eine nur kunstgeschichtlich zu umschreibende Epoche darzustellen. Die Hälfte der zehn Kapitel des Buches ist der politischen Geschichte in Holland, Deutschland, Frankreich, Ostmitteleuropa und England gewidmet. Dies kennzeichnet jedoch nur die eine Seite des Barockzeitalters, und so ist der Autor mit bemerkenswertem Einfühlungsvermögen bemüht, den Lebensstil des frühen 17. Jahrhunderts in den vielfältigen Bereichen der geistigen und künstlerischen Ausdrucksformen einzufangen. Wenn es auch nur jeweils wenige Seiten sind — der Barockmalerei sind 10 Seiten gewidmet, der Musik gar nur 4 Seiten —, so ist es doch ein dankenswerter Versuch, auf dem verfügbaren knappen Raum die Summe der Zeit zu ziehen, sofern sie uns charakteristisch und vom heutigen Stand-

punkt erwähnenswert erscheint. Der politischen und wirtschaftlichen Lehre wird eine grundsätzliche Bedeutung zugemessen, das Naturrecht und die englischen Verfassungs-Ideen sind darin gegen Hobbes gestellt. In dem in dieser Zeitschrift am meisten interessierenden Kapitel 4 (Religion, Philosophie und Naturwissenschaften) fällt auf, daß von den Lutheranern so gut wie nicht gesprochen wird. Daß die Struktur der lutherischen deutschen Landeskirchen dem Verfasser recht fremd ist, zeigt seine Bemerkung über den Augsburger Religionsfrieden: „... the absurd implications of the cynical (sic) principle „*cujus regio, eius religio*“ which the Reichstag of Augsburg had enunciated (sic) in the midst of the Council of Trent's efforts to reunite Christendom“ (S. 94). Grotius früh-synkretistische Ideen, die Jesuiten, der Jansenismus, Pascal, Comenius, Jakob Böhme, schließlich der Anglikanismus und der Calvinismus werden kurz behandelt, während Paul Gerhardt nur mit wenigen Zeilen im Literaturkapitel erwähnt wird (von anderen Lutheranern ist gar nicht die Rede) und bei der Schilderung des Westfälischen Friedens mit einem „solemn, chorallike poem“ erscheint. Solche offensichtlichen Lücken zeigen an, wo diesem Werk die Grenzen gezogen sind. Durchweg aus der Sekundärliteratur gearbeitet, wie es das Literaturverzeichnis ausweist, soll doch keineswegs verkannt werden, daß hier der bemerkenswerte Versuch gemacht wurde, ein möglichst vielseitiges Bild der europäischen Wirklichkeit der Jahre 1610—1660 zu verfertigen. Das ist in klarer Sprache, die sich auf ihren Gegenstand zu disziplinieren weiß und den Stoff durch Beispiele belebt, zweifellos in hohem Grade gelungen. Daß der deutsche Leser aus einer intimeren Berührung mit den Zeugnissen jener Zeit manches noch dichter, bisweilen auch ausführlicher behandelt wissen möchte, ist natürlich. Gerade aus diesem Grunde aber ist der ansprechend, besonders im Bildteil hervorragend ausgestatteten deutschen Übersetzung von Friedrichs Werk keine allzu große Wirkung beizumessen, zumal der hier angezeigte Band in deutscher Sprache vereinzelt und nicht in dem notwendigen Zusammenhang mit den Fortsetzungen erschienen ist. Friedrichs Werk bietet nicht grundsätzlich Neues an Material oder Betrachtungsweise, aber es regt zu erneutem Durchdenken auch der Darstellungsmöglichkeiten dieses Zeitraumes an und vermittelt einen Eindruck davon, wie sich diese Epoche der europäischen Vergangenheit heute in der nord-amerikanischen Geschichtsauffassung spiegelt.

Göttingen

Walther Hubatsch

J. R. Hale, *England and the Italian Renaissance*. London, Faber & Faber, 1954. 216 S. Geb. s. 21.—.

Das Buch soll, wie der Untertitel angibt, das Heranwachsen des Interesses an der Geschichte und der Kunst der italienischen Renaissance in England schildern. Der Verf. beginnt daher mit den ersten Reiseberichten über Italien in der Mitte des 16. Jahrhunderts, Abhandlungen, die sich mit den politischen Zuständen daselbst befassen; schildert dann das erste Interesse an italienischer Kunst (zuerst in Henry Peacham, *The Complete Gentleman*, 1622), hierauf die Haltung der englischen Aufklärungszeit im 18. Jahrhundert und endlich das erwachende Interesse am späteren italienischen Mittelalter, also am 14. Jahrhundert, im Zuge der allgemeinen höheren Einschätzung dieser Zeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also der Romantik. Damit fallen auch die vorher gegen das katholische Italien aus konfessionellen Gründen vorhandenen Bedenken, wenigstens bei den meisten

Autoren, wenn auch lange nicht bei allen. Ruskin ist der Wegbereiter für eine höhere Einschätzung der älteren italienischen Malerei, was an Hand der Käufe für englische Galerien und der von privaten Sammlern gezahlten Preise lehrreich dargelegt wird. Den Abschluß bildet ein Kapitel über den fruchtbaren Literaten John Adlington Symonds (1840—1893), dessen sechsbändiges Werk „Renaissance in Italy“ (erschienen 1873—1886) dem Durchschnittsengländer seiner Zeit maßgebend wurde, wenn es auch bei seinem Abschluß eigentlich veraltet war und unter der doch mangelhaften historischen und besonders kunsthistorischen Schulung des Verfassers und unter seinen von vornherein gefaßten Urteilen, die er durch sein Werk begründen will, leidet.

Über den Einfluß der allmählich reifenden Kenntnis der Zeit der Renaissance in Italien auf englisches Geistesleben spricht der Verfasser daher eigentlich nicht. Für eine solche Untersuchung bietet er, sachlich gründlich und genau wie er innerhalb der gesteckten Aufgabe ist, nur Vorarbeiten. Besonders für die englische Kunstgeschichte werden sie gewiß sehr wertvoll sein, weniger für sonstige Studien auf dem Gebiet der englischen Geistesgeschichte, weil man in England unter den geistesgeschichtlich führenden Kreisen doch auch die Originalwerke las und nicht nur die sekundären Darstellungen über sie, seien sie in England oder auf dem Kontinent erschienen.

Innsbruck

Karl Brunner

Raymond P. Stearns, *The Strenuous Puritan: Hugh Peter, 1598—1660*. Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1954. Pp. xi, 463 \$ 7.50.

The early Independent or Congregational divines played an important role in the shaping of the religious, cultural, and political life of the English-speaking world, and yet they have suffered an almost total neglect at the hands of historians. The notable studies of William Haller and Perry Miller have begun to repair this neglect, but not much more can be done until there are detailed studies of the more prominent Independent leaders. It is astonishing that there are no modern biographies of any of the early Independents — Jacob, Bradshaw, Baynes, Parker, or even William Ames. Equally astonishing is the fact that the “dissenting brethren” — Jeremiah Burroughes, Thomas Goodwin, Philip Nye, William Bridge, and Sidrach Simpson — have suffered similar neglect. With two or three exceptions — John Goodwin, for example — only those Independents who came to New England and remained there have been the subject of serious historical study. Unfortunately, many of these studies have been of limited value because an attempt has been made to understand them in terms of the New England setting alone. It is because Raymond Stearns’ biography of Hugh Peter helps remedy this deficiency that it is so welcome.

While Hugh Peter was not one of the more important theoreticians of Independency, he was certainly one of the busiest and most colorful of the Puritan divines. Educated at Cambridge, a parish minister in England, an exile in Holland, an architect of the Massachusetts Bay project, a minister in New England, a chaplain in the parliamentary army, a chief counselor to Cromwell, and an agent of the Commonwealth regime, Hugh Peter was involved in almost every significant phase of the Puritan movement. And no one typifies quite so well as does Peter the Puritan “zeal for reform.”

In many ways, this biography of Peter represents historical scholarship at its best. It is careful, detailed, exact, balanced, and well-written. Because this is true, the book provides few opportunities for dissent, and even then the dissent is largely in terms of emphasis. At only one point does the question of emphasis lead to a matter of serious consequence. To the reviewer, it would hardly seem just to characterize the Independents as men of "policy" rather than "principle", guided largely by considerations of expediency. It is contended, for example, that "for the majority of Independents, religious toleration was more a matter of policy than of intellectual persuasion," and that "it was a toleration usually trimmed to political winds." Yet, on the next page, it is admitted that one of the "cardinal principles" of the Independents was "not to make our present judgment and practice a binding law unto ourselves for the future." This refusal to make any *jure divino* claims seems to have been a consistent feature of the Independent position. This "cardinal principle" would seem also to explain the refusal of the "dissenting brethren" to submit a whole system of church government to the Westminster Assembly, which they would then be placed in the position of defending in its entirety. They much preferred to discuss each point on its merits. Thus it would seem false to suggest that they were engaging in "studied procrastination" to avoid risking "the alienation of their new friends by announcing religious or ecclesiastical tenets which were certain to drive some of them into opposition." There was no "significant silence" concerning the system of church government they advocated. To be sure, by agreement with the Presbyterians, they had largely refrained from publishing during 1641 and 1642, but no one was in any doubt as to the points at issue. Far from giving merely "the appearance of greater reasonableness" than their opponents, the English Independents in their writings and activities gave every evidence of actually being moderate and reasonable men, profoundly concerned with restoring peace and unity to the kingdom and the church. Hugh Peter was the least moderate of them all, but the vigor of his language and activity was an expression more of his own individual temperament than of the party to which he belonged. The question which Professor Stearns leaves largely unanswered is how and why the New England Independents were led to betray, much to the embarrassment of their colleagues at home, the irenic and tolerant spirit which had characterized the movement at least from the time of William Ames.

Colgate Rochester Divinity School

Winthrop S. Hudson

Mary Frear Keeler, *The Long Parliament, 1640-1641: A Biographical Study of its Members*. Philadelphia. The American Philosophical Society, 1954. Pp. x. 410. \$ 6.—.

Analysis of personnel is a recognized prerequisite to the study of English politics that has long awaited application to the most famous of parliaments. Mary F. Keeler has devoted years of meticulous scholarship and the bulk of a very large volume to sketches of 547 "original" members of the House of Commons who sat from November, 1640 to December, 1641. The author's principal concern has been to determine "what the members were like at the time of their election," and the information she has provided is broadly genealogical, political, economic, social, and religious. Where her researches were anticipated in the *DNB*, Mrs. Keeler

limited herself to correction and addition, but in such cases (as throughout the work) her voluminous references to manuscript and printed materials are of primary significance.

The statistical results of Mrs. Keeler's endeavors form a remarkable "Portrait of a Parliament." It was a body divided roughly between 226 Royalists and 316 Parliamentarians, 220 Anglicans and 289 Non-conformists. About 60 per cent of these men had no parliamentary experience prior to 1640, but their grounding in local government, law, and business fully compensated for any other shortcomings. Country gentry made up three-fifths of the membership; lawyers, merchants, royal officials and courtiers completed the major professional groupings.

It is pleasant to note that Mrs. Keeler's work rather supplements than competes with Brunton and Pennington's recent *Members of the Long Parliament*. The British study adopts a sectional approach to the subject and may be of greater immediate value to readers, but Mrs. Keeler's exhaustive research provides a mine from which many more riches may be extracted. The statistical differences between the two volumes are insignificant, and conclusions, where comparable, are virtually identical.

The Long Parliament is a monumental compilation of biographical reference material, and assuredly the author is correct in declaring that "from the personal histories of the individual members must be sought out the answers to a host of questions about the temper of the parliament and its work." "They supply the perspective, the pigments, and the shadings that are needed if we are to have a true picture of the Long Parliament."

Alabama Polytechnic Institute

Robert R. Rea

Martin Schmidt, *John Wesley*. Band I: *Die Zeit vom 17. Juni 1703 bis 24. Mai 1738*. Zürich/Frankfurt a. M., Gotthelf-Verlag, 1954. 354 S. Geb. DM 16.50.

Eine deutsche wissenschaftliche Biographie des letzten großen Kirchengründers im protestantischen Raum hat uns bisher gefehlt. Wer nicht zur englischen Literatur greifen wollte, war auf Nuelsens „Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus“ (2. Aufl. 1929) oder auf kleinere Skizzen angewiesen. Darunter hat die Würdigung dieses Mannes, in dem die letzte und am stärksten reformatorisch bestimmte Grundwelle den englischen Protestantismus aufgewühlt hat, ohne Zweifel in Deutschland sehr gelitten. Martin Schmidt hat die schöne und große Aufgabe, soweit der durch die Daten der Geburt und der Bekehrung begrenzte erste Band erkennen läßt, vorzüglich gelöst. Ihre Schwierigkeit bestand zum nicht geringen Teil darin, daß Wesley uns in seinen Tagebüchern eine Autobiographie hinterlassen hat, die dem Biographen nur noch eine geringe Bewegungsfreiheit zu lassen scheint. Trotzdem ist es zu wenig, wenn Schmidt die Arbeit, die ihm blieb, nur „im Weglassen, im Ergänzen, im Verbinden“ sieht (S. 10). In Wirklichkeit leistet er sehr viel mehr oder, wenn man seine Definition annehmen will, alles dieses in einer höchst intensiven Weise. Man wird also – wie sollte es bei der unbestechlichen Selbstkritik Wesleys anders sein? – kein neues anderes Bild von ihm finden gegenüber dem seiner Tagebücher. Aber man findet es eingezeichnet in seine Zeit, die ihm begegnenden Menschen und sorgfältig und feinfühlig gedeutet. Zudem sind die Quellen, zwar nicht für seine in der englischen Forschung gründlich behandelte Lebensgeschichte, wohl aber für seine geistige Umwelt an manchen Stellen erheblich reicher erschlossen.

Der biographischen Erzählung ist eine kurze Skizze der englischen Kirchengeschichte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert vorausgeschickt, die eine doppelte Bedeutung für das Thema des Buches hat. Einmal zeigt sie die wenig beachteten Ansätze einer innerkirchlichen Erneuerung in den religious societies (unter Anton Horneck u. a.) und die Anfänge einer Annäherung zwischen Anglikanern und Puritanern. Andererseits macht sie verständlich, daß die — in vielem äußerlich so verfallene — Staatskirche doch so ernste Christen wie den Vater und die Mutter Wesleys, die beide aus bewußten Dissenter-Familien kamen, an sich zu ziehen vermochte. Eine entscheidende Hilfe dabei bedeuteten für die Mutter — eine weit ursprünglichere religiöse Natur als der Vater — die teils aus der romanischen Mystik (Lorenzo Scupoli, *Pugna spiritualis*), teils aus dem Anglikanismus (Henry Scougal, *Life of God in the Soul of Man*) stammenden Erbauungsschriften. Die Analyse dieser Literatur, der dann Wesley selbst ein intensives Studium widmet (Jeremy Taylor, William Law u. a.), gehört zum Besten des Buches und führt weit über den Rahmen der Biographie hinaus. Immer wieder betont Schmidt die Bedeutung der romanischen Mystik, die schließlich in der erst in den Jahren vor der Bekehrung gelesenen Lebensbeschreibung des französischen Grafen de Renty gipfelt, die sein jesuitischer Beichtvater verfaßt (1651) und Pierre Poiret 1701 in zweiter Auflage verbreitet hatte. Das von Schmidt nahezu wiederentdeckte Buch hat auch auf Gottfried Arnold und Tersteegen gewirkt (Vgl. dazu noch Schmidts Aufsatz: John Wesley und die Lebensbeschreibung de Renty's. *Theologia Viatorum* V. 1953). Und doch wären alle diese verschiedenartigen Einflüsse wohl ohne zeugende Kraft geblieben — vielleicht hätte das noch etwas grundsätzlicher gesagt werden können —, wenn sie nicht auf den lange vorbereiteten Boden der puritanischen Gewissensforschung gefallen wären. Sie bestimmt dann die Reifezeit Wesleys im Oxforder Studentenkreise, der sich zu einem neuen urgemeindlichen Leben verbindet. Ich möchte es nicht so einseitig ein Klosterideal nennen (S. 105), so mönchisch manche Gründe klingen mögen, mit denen Wesley die Bitte des Vaters, sein Nachfolger zu werden, ablehnt. Es ist ja nicht eine dauernde Absage an ein Wirken in der Welt, sondern eine vorläufige, ein Zögern und ein Bedürfnis nach Geborgenheit und Anlehnung, erwachsen aus tiefem Zweifel an sich selbst, der notwendig zur Vorgeschichte und zum Untergrund dieser später so mächtigen Willensnatur gehört.

Die bedeutendste Erweiterung des biographischen Bildes bringt das Kapitel über Wesleys Tätigkeit in der Neu-England-Kolonie Georgia. Der Ruf zur Heidenmission, den er aus dem Angebot des dortigen Pfarramtes vor allem heraushörte, erreichte bei ihm sofort, was die Berufung in die dörfliche Stelle des Vaters nicht erreicht hatte. Schmidt betont diesen missionarischen Zug in Wesleys rasch gefaßtem Entschluß und macht überzeugend deutlich, daß er in der Mission den Weg zu einer Wiedererweckung des urchristlichen Evangeliums gewiesen sah und wie sehr die Verkündigung an die Heiden seinem eigenen Seelenzustand entsprach. Sie beruhte für Wesley auf „einer letzten geheimen Solidarität zwischen dem Bringer und dem Empfänger der Botschaft“ (S. 118). Die Reise und der Aufenthalt in Nordamerika brachten die berühmte Begegnung mit den Herrnhutern. Wie Schmidt besonders hervorhebt, sind es ihre Singstunden und ihre Lieder gewesen, die Wesleys Herz gewonnen haben. Deutlicher als bisher rückt zugleich auch sein enges Verhältnis zu der benachbarten Gemeinde von Salzburger Auswanderern ins Licht. Mit Berichten aus den Archiven in Herrnhut und Halle wird das selb-

same Zusammentreffen der beiden einander scharf entgegengesetzten Formen des deutschen Pietismus in der Neuen Welt beleuchtet. Wesley hat freilich der Brüdergemeine unendlich mehr, fast möchte man sagen, alles zu danken, was er an menschlicher Hilfe erfahren hat. Bedenkt man, was verschiedene Gestalten aus ihr, von denen Spangenberg, Peter Böhler und Christian David nach handschriftlichem Material viel anschaulicher als bisher gezeichnet worden, für ihn bedeutet haben, so möchte man den Methodismus die größte Frucht der Brüdergemeine nennen.

Im Anschluß an den autobiographischen Rückblick, den Wesley der Schilderung seiner Bekehrung in seinem Tagebuch folgen läßt, deutet Schmidt seine innere Geschichte als den Weg von der Eigengerechtigkeit zur Glaubensgerechtigkeit. Eigengerechtigkeit dargestellt in dem Streben nach urchristlicher Vollkommenheit, der von der Mystik gelernten methodischen Ordnung des Gebetslebens und der Glaubensübungen und einer asketisch-sozialen Lebensführung. An der Glaubensgerechtigkeit wird zugleich der über das Lutherische hinausführende Zug der Glückserfüllung („Heiligkeit ist Seligkeit“) treffend und auf das spätere Wirken Wesleys vorausblickend hervorgehoben. So überzeugend diese Hauptlinie erscheint und so hoch Luthers Einwirkung auf Wesleys Bekehrung durch die Römerbrief-Vorrede und durch die trefflichen Herrnhuter veranschlagt werden muß, so scheinen mir doch die Linien hier und da etwas zu straff geführt. Vor allem ist mir fraglich, ob die von Schmidt so eindrucksvoll neben der Oxforder Zeit als Vorbereitung auf die Bekehrung gedeutete Episode in Georgia als „Scheitern am Gesetz“ verstanden werden muß. Das durch eine unglückliche Liebe veranlaßte Zerwürfnis mit der Gemeinde und der rasche, von seinen deutschen Freunden hart getadelte Abbruch zeigen noch eine die inneren Schwankungen und Skrupel überdeckende Sicherheit, ja einen Stolz, der sich durch Gottes Führung gedemütigt findet. Diese — auch von Schmidt selbst nachdrücklich ausgesprochene — Selbstdeutung weist auf das individuelle Schicksal hin, das in der „theologischen Biographie“, die er erklärtermaßen schreiben will, in manchen Schlußformeln zu sehr verblaßt. Man darf aber Schmidts eigene, immer spannende und bewegte Erzählung als schönes Beispiel dafür aufbieten, daß die beste theologische Biographie die ist, welche die menschlichste ist. Geschrieben aus umfassender Beherrschung sowohl der englischen wie der deutschen Ströme, die in Wesleys Geschichte zusammenfließen, wird Schmidts ausgezeichnetes Werk, dessen zweiten Band wir uns bald erhoffen, wie wenige zum Verständnis eines bedeutsamen Stückes englischer Kirchengeschichte in Deutschland beitragen.

Heidelberg

Heinrich Bornkamm

H. Jedin, *Joseph Greving (1868—1919). Zur Erinnerung an die Begründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ im Jahre 1905* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 12). Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954. 72 S. u. 1 Abb.

Es liegt in der Zielsetzung der Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum, Texte zu publizieren, die Aufschluß geben über die geistigen Kräfte, die der vortridentinische Katholizismus der Reformation entgegenzusetzen imstande war. Hier liegt der Forschung noch manches, eigentlich recht viel Feld offen. Die Forschung in dieser Richtung überhaupt anzuregen und zu befruchten war das

Motiv, von dem sich seinerzeit Joseph Greving leiten ließ, als er 1917 die „Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum“ begründete. Über ihn, der schon vorher die Schriftenreihe der „reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ 1905 ins Leben gerufen hatte und, wofür namentlich seine lebenslange Freundschaft mit W. Köhler Zeuge ist, die Erforschung der Geschichte der katholischen Kirche im Reformationszeitalter in guter, möglichst anregender Nachbarschaft mit der evangelischen reformationshistorischen Forschung durchzuführen bestrebt war, unterrichtet jetzt eine lesenswerte Schrift von H. Jedin. Sie hat nicht nur biographischen Charakter, sondern bringt eigentlich mehr ein Stück Wissenschaftsgeschichte aus den Anfangsjahrzehnten unsres Jahrhunderts, diese aber anschaulich belebt durch die Schilderung der Schwierigkeiten und Kämpfe sowohl, in denen Gr. stand, als auch der menschlichen und sachlichen Beziehungen zu vielen namhaften Gelehrten, deren Werk heute noch ein Begriff ist.

Freiburg i. Br.

Ernst Walter Zeeden

Alphabetisches Verzeichnis der in den Jahrgängen 45 und 46 besprochenen selbständigen Schriften

- Auer, A., Die vollkommene Frömmigkeit des Christen: nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam 46, 260
- Bainton, R. H., Michel Servet 45, 127
- , The Reformation of the Sixteenth Century 46, 123
- Beerli, C. A., Le peintre poète Nicolaus Manuel et l'évolution sociale de son temps 46, 139
- Die Berichte und Briefe des Asverus von Brandt 46, 136
- Butterworth, Ch. C., The English Primers (1529—1545) 45, 130
- Joannis Calvini Opera selecta, Vol. II. 46, 269
- Calvin, Theological Treatises, hrsg. von J. K. S. Reid 46, 141
- Chaix, P., Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564 46, 275
- Confessio et Ordinatio Ecclesiarum Danicarum Anno MDLXI conscriptae 45, 275
- Delius, W., Die Reformationsgeschichte der Stadt Halle a. S. 46, 132
- Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg und Albrecht von Preußen. Ein Fürstenbriefwechsel der Reformationszeit 46, 266
- Fabri, Joh., Malleus in haeresim Lutheranam 2. Halbb. 46, 125
- Fisher, S. N., The Foreign Relations of Turkey 1481—1512: 46, 258
- Flitner, A., Erasmus im Urteil seiner Nachwelt 45, 272
- The Journal of George Fox 45, 132
- Freund, M., Die Große Revolution in England 45, 131
- Friedrich, C. J., The Age of the Baroque 1610—1660 46, 279
- , Das Zeitalter des Barock 46, 279
- Fulton, J. F., Michael Servetus Humanist and Martyr 46, 141
- Göransson, Sv., Den synkretistiska striden i Sverige 1660—1664 45, 134
- Griffiths, G., William of Hornes, Lord of Heze and the Revolt of the Netherlands 46, 278
- Gyllenkrok, A., Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers 45, 270
- Haikola, L., Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus 45, 121
- Hale, I. R., England and the Italian Renaissance 46, 280
- Harder, L. u. M., Plockhoy from Zurikzee 45, 133
- Huber, P., Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus 46, 261
- Hughes, Ph., The Reformation in England, Bd. II. 45, 279
- Iserloh, E., Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther 45, 120
- 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 45, 124
- Jedin, H., Joseph Greving (1868—1919) 46, 285
- Jorgenson, A. T., Martin Luther 46, 264
- Kähler, E., Karlstadt und Augustin 45, 268
- Keeler, M. F., The Long Parliament, 1640—1641: A Biographical Study of its Members 46, 282
- Krumwiede, H. W., Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers 45, 269
- Kunstmann, J. G., The Gurley Psalter 45, 120
- Kurze, B., Die Politik des Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz 46, 138
- Lecler, J., Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme 46, 259
- Littell, F. H., The Anabaptist View of the Church 46, 127
- Longhurst, J. E., Alfonso de Valdés and the Sack of Rome 45, 125
- Meissinger, K. A., Der katholische Luther 46, 100
- Meissner, P., England im Zeitalter von Humanismus, Renaissance und Reformation 45, 276
- Melanchthons Werke, Bd. II, 1 u. 2; Bd. VI. 46, 265

- Mellink, A. F., De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531—1544 46, 275
- Meyer, Ph., Aus der Reformationsgeschichte Niedersachsens 45, 125
- Muses, Ch. A., Illumination on Jacob Boehme 46, 144
- Näf, W., Vadian und seine Stadt St. Gallen I. Bd. 45, 116
- Nelson, B. J., The Idea of Usury 46, 257
- Oediger, F. W., Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter 46, 258
- Orcibal, J., Louis XIV et les protestants 45, 135
- Oystein, O., Cardano, the Gambling Scholar 45, 136
- Peachey, P., Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit 46, 129
- Pinomaa, L., Register der Bibelzitate in Luthers Schriften 45, 118
- Répertoire Général des Sciences Religieuses 46, 122
- Richardson, W. C., Tudor Chamber Administration, 1485—1547 45, 129
- Rupp, G., The Righteousness of God: Luther Studies 46, 124
- Salomies, M., Die Pläne Kaiser Karls V. für eine Reichsreform mit Hilfe eines allgemeinen Bundes 46, 130
- Schieche, E., Die Anfänge der deutschen St.-Gertruds-Gemeinde zu Stockholm im 16. Jh. 45, 274
- Schmidt, M., John Wesley Bd. I. 46, 283
- Siebarth, W., Herzog Franz von Braunschweig-Lüneburg und seine Zeit 46, 268
- Smith, L. B., Tudor Prelates and Politics 1536—1558 45, 278
- Spinka, M. (Hsg.), Advocates of Reform from Wyclif to Erasmus 45, 265
- Stadler, P., Genf, die großen Mächte und die eidgenössischen Glaubensparteien 1571—1584 45, 273
- Stearns, R. P., The Strenuous Puritan: Hugh Peter 46, 281
- Strohl, H., Luther, sa vie et sa pensée 45, 268
- Johannes Stumpfs Schweizer- u. Reformationschronik I. Teil 45, 273
- Sturmberger, H., Georg Erasmus Tschernembl 45, 270
- Teufel, E., „Landräumig“ — Sebastian Franck 46, 129
- Thielen, P. G., Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen (1525—1568) 46, 135
- White, H. C., The Tudor Books of Private Devotion 46, 142
- Wilbur, E. M., A Bibliography of the Pioneers of the Socinian-Unitarian Movement 45, 280
- , A History of Unitarism in Transylvania, England, and America 45, 280
- Wingren, G., Luthers Lehre vom Beruf 45, 119

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der American Society for Reformation Research

© C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955
Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22 DM bzw. 5 \$; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17.60 DM bzw. 4 \$.

Zahlungen von Abonnenten in Europa gehen an den Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, Postscheckkonto Hannover 130.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, Indiana University, Bloomington, Indiana; in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or \$5 a year. For members of either society it is 17.60 DM or \$4 a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Professor George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, Indiana University, Bloomington, Indiana. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.